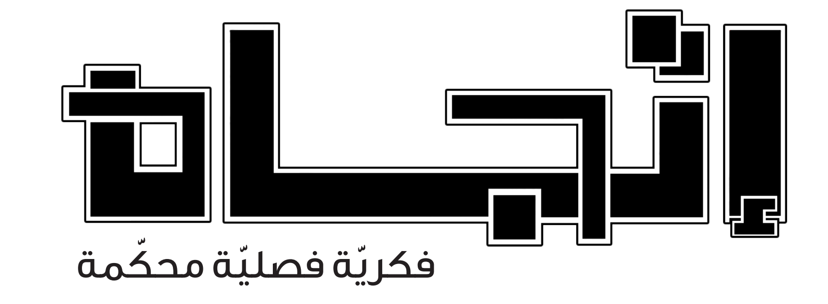


فكريّة فصليّة محكّمة

العـدد

61

شتاء 2024

« ثنائيات حتمية »

لشهيد غزة الفنان الفلسطيني فتحي غبن

« اتجاه» فكريّة فصليّة محكّمة،
المدير المسؤول: د. أنور خطار
رئيس التحرير: د. علي حمية
العنوان: فرات للنشر، رأس بيروت، بيروت، لبنان. ت:00961 1 750053 – 00961 70 543166
البريد الإلكتروني: editor@ittijah.info
www.ittijah.info

Ittijah: revue culturelle trimestrielle, Rédacteur en chef: Dr. Ali Hamiyeh.
Adresse: C/O Furat Publishers, Ras Beyrouth, Beyrouth, Liban,
tel: 00961 70 543166.

إتجاه

فكريّة فصليّة محكّمة
العدد 61
شتاء 2024

محتويات العدد

الحرب بالبثّ الحيّ: أيّة حقيقة سيحفظها التاريخ؟

حرمون حمية

كاتــب

"وإذن
لمن هذا الضجيج؟
ولمن نموت وموتنا جسر .. وينتظر العبور؟!"

لماذا علينا أن "نكشف للعالم الجرائم الصهيونية" في كلّ مرّة تنفّذ جريمة؟ أليس الإمعان في الجرائم دليلاً على أن لا فائدة من التبليغ عن الجريمة للشرطي الأميركي؟ ولماذا علينا أن نكشف الحقيقة عندما يعمل العالم على إنتاج الحقائق الجديدة والبديلة وإعادة تدويرها سريعًا؟. يشرح غسان كنفاني في دراسته "في الأدب الصهيوني" كيف أيقنت الحركة الصهيونية باكراً ضرورة "أن تقاتل على جبهة اللغة قتالاً مريراً يوازي قتالها على جبهة رفض الإندماج، التي كانت بديلاً له." أي، الإندماج الذي تبناه كُتّاب ومفكرون وعلماء ونُخب يهودية في أوروبا ممن روّجوا لاندماجهم في مجتمعاتهم بدلاً من الانعزال بسبب لعنة "اليهودي التائه"، للمساهمة إيجاباً في تلك المجتمعات. ويستخلص كنفاني وآخرون أن المستعمرة الصهيونية ما كانت لتنشأ لولا جهد على مستوى اللغة والأدب في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وما زلنا، لهذه الأسباب، نشهد إصراراً على فرض مصطلحات محددة في الإعلام—البروباغاندا وفي تصريحات السياسيين مثل "حرب إسرائيل – حماس" بدلاً من "حرب إسرائيل – غزة" أو تكرار شعار "حماس – داعش".

وفي ظل حلم / صدمة السابع من أكتوبر، بدأ الهجوم اللغوي – الإعلامي الأول: "40 طفلاً مقطوعي الرأس." هجوم بسلاح المعلومات وصل صداه إلى العالم بعد جولة نظمها الجيش الإسرائيلي في المستوطنات لوفود صحفية عالمية. واستُخدم

هذا الهجوم الإعلامي الواسع النطاق للتمهيد وتبرير المجزرة التي نشهد على دمويتها المستمرة. وحتى بعد دحض الإدّعاءات، بقيت الساحة خالية لـ"مجلس الحرب الصهيوني" إمعانًا في جرائمه كردّ على الفظائع المزعومة للمقاومة، بفرضه تبني "الحقائق البديلة" عما حصل فعلاً، على العالم.

"حقائق جديدة!"

وأظهر كنفاني أنّ المشروع الصهيوني شجّع وحفّز ورعى باكرًا كل من سار في ركب الإدعاءات التي تمهّد للمجزرة، خاصة في الفن والأدب والإعلام. فيقول "أضحى مغريًا باطراد أن يصبح اليهودي الأميركي روائياً، ويكون مثيرًا ومميزًا...". ذلك أن ارتكاب الخطأ، فنياً وتاريخياً في هذه الحالة، قد ينقلب فجأة في مصلحة المؤلف. وليست "الرواية الصهيونية مطالبة مثل أية رواية في العالم، بتعميق الحقائق وسبر أغوارها، لكنها مطالبة باختراع "حقائق" جديدة بأي ثمن. (نتذكر هنا مصطلح "الحقائق البديلة" الذي راج خلال فترة رئاسة ترامب ثم شاع اختلاقها ولا يزال، دفاعًا عن مشروعية آلة القتل الصهيونية.) وبأداء النخب هذا الدور المساند تكسب حماية فريدة تتوقّف على شعور الناقد الأوروبي بالذنب ومسؤوليته الوهمية تجاه إسرائيل."

وكما تسعى الرأسمالية والثقافة السائدة إلى استيعاب الأفكار المتمردة لتعيد استثمارها في اليومي، تعمل آلة الدعاية الصهيونية على استيعاب من يملك القدرة على طرح أفكار مختلفة جديدة، مِن صحفيين وكتاب وفنانين... فترعى من يدعمها وتقصي من يخالفها. ونشأت هذه الاستراتيجية من قناعة أنّ هدف الإنتاج الثقافي الصهيوني وداعمه توظيف الجهد "المعلوماتي" ضمن مشروع الإستعمار.

وفي الأدب الصهيوني، تقول شخصية الضابط الإنكليزي مالكوم في رواية اكسودس لـ ليون أوريس الصادرة في 1958 (بعد عقد على النكبة): "أحب الجنود اليهود. المحارب اليهودي هو الأفضل، فهو مقاتل ومثالي في آن واحد.. إن رجال الهاغاناه يشكلون بلا تردد أعلى مستوى ثقافي وعقلاني ومثالي لرجل مسلّح في العالم". ويضيف: "ويشمل هذا التفوق الصعيد الأخلاقي، فاليهود الذين يلقون القنابل على المدن العربية، يتعمدون ألا يلحقوا دماراً أو ضحايا، في حين أن القنابل العربية، للدهشة، لا تقتل إلا الأطفال."

وللدهشة أيضاً أن نقرأ هذا الاقتباس ونجد أنه يتكرّر حرفيا، اليوم، في 2024، لتبرير النكبة المستمرة.

وبين رواية "أكسودس" في 1958 وتصريحات الدبلوماسيين الغربيين في 2024، حاجة دائمة لتكرار تعابير "الحرب الأخلاقية" و"أكثر جيش أخلاقي في العالم" و"الواجب الأخلاقي يحتم علينا دعم إسرائيل". وهذه الأخلاق، كما رأينا، هي محض أكاذيب تبدأ بالرواية الأدبية وتنتهي في فيديو يوثّق حجم الدمار والأشلاء في غزّة. والأخلاق هنا تعني

أيضاً أن يحافظ صاحب القوة على قوّته لأنه أخلاقي، وأن يختفي الضعيف المتمرّد خلف جدار فاصل وأسلاك شائكة لأنه غير أخلاقي ولا يستحق العيش في "العالم الجديد". أما "الحقيقة" فتعني هنا تعظيم المستعمِر والرفع من شأنه ومن قيمه الإنسانية، وتحقير صاحب الأرض المستعمَر وسلبه من إنسانيته، ما يبرّر إلغاءه وإلغاء أي حق من حقوقه. وفي الحديث عن التسميات والتعابير، أدق وصف لتلك الأدوات والاستراتيجيات هو بكلمات مثل العنصرية، الإستعمار والإبادة.

وكما كانت العبودية عنصرا أساسياً في النظام الرأسمالي التنويري في القارتين الأفريقية والأميركية، ما زالت حجة الأخلاق هي الأقوى لتبرير شّن هذه القوى نفسها حروباً ضد الشعوب المستضعفة. لكن التاريخ يذكّرنا بأنه عندما انتفض العبيد لم يشاركهم المتنوِّرون الأوروبيون ولو شطراً من شعار "مساواة، حرية، أخوة"، ولم يجد هؤلاء أنّ العبيد الأحرار يستحقون هذه الحداثة التي بُنيت على جثثهم وقراهم المحروقة.

عرضَ الفيلسوف الفرنسي جان بودريار في بداية الألفية الثانية بعض ما يترتب عن الكلام في "الأخلاق" واقعًا وحاضرًا، فيقول: "الإسرائيليون (على عكس الأميركيين) يرون الآخر بوضوح بلا أوهام أو وازع. الآخر، العربي، غير قابل للتحويل [...] لا ينبغي تغييره، بل يجب التغلب عليه وإخضاعه." والإشارة هنا هي لفكرة أن الحرب التي تشنّها الولايات المتحدة غالباً ما تتضمن دعوة لـ "نشر الديمقراطية" كشرط لتحسين ظروف سكان بلد خارج عن قبضتها. أما الحرب الإسرائيلية، فهي صريحة وواضحة، تقول على لسان قادتها أن الهدف هو التغلب وإخضاع الآخر– الفلسطيني، فهو يولد في بطن أمه إرهابياً، لذا فهو "غير قابل للتحويل".

شهود البثّ الحي

في المحصلة، تشيع نظرتان إلى واقعين مختلفين من وجهة نظر المتابع الذي يشاهد الحرب عبر شاشة، إشارةً إلى سؤال طرحه جان بودريار في 1991: "هل حدثت حرب الخليج بالفعل؟"، ومنه، هل يوجد توافق أو إجماع على طبيعة الحرب وتعريفها، انطلاقًا مما كان يشاهده المواطن الأميركي والمتفرّج حول العالم، وهل كانت تلك المَشاهد تنقل فعلاً واقع الحرب على الأرض؟. ويدفعنا ذلك لنسأل اليوم: هل الجميع يشاهد نفس الحرب ونفس الأحداث؟ وهل تعداد القتلى والأبنية المدمرة كافٍ لإعادة الحق للحقيقة؟.

إنّ ما يحدث اليوم هو عملية نقل نُسخ معيّنة من الحرب على أنها حدثت بالفعل، وأنَّ نسخةً أخرى فيها "الحقيقة" لم تحدث. يمكن للعين النقدية أن تلاحظ بسهولة كيف أن القنوات الإخبارية وشريط الأخبار على مواقع التواصل تنشر مصادر أخبار مختلفة بناءً على ما تقرره الخوارزميات، فتبث لمستخدميها نسخًا مختلفة من الأحداث: نفس ساحة المعركة، ولكن بمشاهد مختلفة، ومقاطع فيديو مختلفة أو مقتطعة، وتعلن منتصرين مختلفين...

إلى جماهير مختلفة. ولذا، تحتاج إسرائيل بشكل متزايد، إلى تجاوز حدودها الجغرافية لكي تستمدّ القوّة. ليس فقط لتسلّم المدد العسكري الأميركي، بل أيضاً لتلقي الدعم الإعلامي والسياسي الذي يكشف في كلّ مرة شبكة المصالح الضالعة في الإبادة الحالية. وفحوى ذلك أنّ المحاكاة المضلّلة لما يحدث على أرض الواقع أصبحت جزءاً متجذراً من العمليات الحربية. وآلة الاحتلال تستوعب هذا الواقع وتعيد تدويره بما يناسبها.

يفسّر بودريار ظاهرة النقل الحيّ في الحروب مع بداية حرب الخليج أو "عاصفة الصحراء" فيقول: "القوة التي تصنع الأزمة اتّحدت مع القوة التي تصنع الأفلام" لتصنع التاريخ بالمباشر، واصفاً هذا الزواج (الأميركي) بأنه شرط أساسيّ للسيطرة على حركة المعلومات في الحيّز العام. وفي فترة "النقل المباشر"، أي الأيام الأولى لهجوم عسكري أو يوم إنتخابات مفصلية، تحصل أكبر عملية تضييق على حرية نقل المعلومات من أجل التأثير على نتائج الحدث. بمعنى آخر، المعلومات التي تُبث تقرّر نتيجة الحرب التي تخاض على الأرض.

خلال جلسات محكمة العدل الدولية، توجّه المحامي الايرلندي بليني ني غرالاي بالحديث إلى المحكمة قائلاً أن هذه هي "أول إبادة جماعية في التاريخ يبث ضحاياها الدمار الذي لحق بهم في الوقت الحي، في أمل يائس، وغير مجدٍ، في أن يفعل العالم شيئًا ما".

وفي المنقلب الآخر، كان الجنود الصهاينة يبثون بالوقت الحي مشاهد التفخيخ والتدمير الذي مارسوه لأكثر من 100 يوم، لأن العالم لن يفعل شيئاً. إذا، انتقلنا إلى مرحلة أصبح العالم ككل معنياً بالحدث، وللجميع فرصة فعل شيء ما أو الإشاحة بالنظر. وتعمل الأنظمة على التحكم بهذا الشقّ من الحياة العامة، أي الأحداث المعلوماتية (المعلومات جزء أساسي من مسارها العملياتي وأثرها)، مثل الحرب على غزّة. لكن، في حين كان من الصعب لشخص في بريطانيا دحض ادّعاءات قرأها في رواية في بداية القرن العشرين عن فلسطين، ورغم المصادر والموارد المتاحة للبحث عن الحقيقة، ما زال الأمر صعباً نتيجة الأساليب الحديثة التي تستخدمها الأنظمة لطمس الحقيقة وإغراق المتابِع في الضجيج.

حتى عندما يقرّر المفكر الغربي نقد "النظام العالمي الجديد" والمنظومة الغربية وحروبها الاستعمارية ودور الإعلام الغربي في نقل الصورة، فهو في كثير من الأحيان لا يقدّم صورة مختلفة عن النظام العالمي لناحية تعامله مع الذات العربية. فيصف جان بودريار مثلاً حرب الخليج بأنها "حرب بين آلة عسكرية مبرمجة مسبقاً (أي التحالف بقيادة الولايات المتحدة) و"بائع سجاد" محتال وهستيري من أسلحته الحيلة والخداع" (أي النظام العراقي). ورغم الوصف الاستشراقي الذي يمارسه بودريار من دون خجل، غاب عنه أن الحيلة والخداع، المعروفة حالياً بـ "الحرب الالكترونية" و"البروباغاندا الإعلامية" هي من أهم استراتيجيات النظام العالمي وكانت أول سلاح استخدمه بعد 7 أكتوبر.

الإستيعاب أو التدمير

وبما أن الحياة أصبحت موضوع السلطة وهدفها، يحقّر النظام العالمي ويقتل كل حياة لا يستطيع فرض سيطرته عليها. فالسلطة تستثمر في الحياة وتعيد إنتاجها وتديرها كي تزيد قوّتها وتبسط سلطتها على المزيد من الموارد. ولكنها لا تهتم لحياة لن تدر عليها بالفائدة، بل هي ستقتل الحياة التي تشكّل خطر على النظام. وفي عصرنا هذا، يمكنك قتل الأشخاص بالقضاء على الأجساد، أو الأفكار، أو الشخصيات الالكترونية. والقتل يتضمن العزل والسجن والجمع في معسكرات لا بوابة خروج منها كي ينعم العالم بالراحة والطمأنينة. ولكن القتل والتدمير والمعسكرات هي عناصر إشكالية بالنسبة للمنظومة، لأنها تدلّ على قصور في قدرة النظام العالمي على فرض سيطرته التامة. القتل يعرّي النظام العالمي ويكشف أنه فعلياً آلة تمتهن القتل. ولذلك عليه أن يغيّر تعريف الأشياء ومسمّياتها ويخلق الأكاذيب من خلال الإعلام وغيره من أدوات. وهذا النظام العالمي، يثْبِت في كل مناسبة، السرعة، والفعالية، والقوة الكامنة فيها من أجل التدمير، تدمير غزة وتجويع السكان وقطع المياه والدواء والكهرباء. فهذا هو ما صنعه الاستعمار منذ 500 عام ولا يزال.

لكن الصورة التي عمل المشروع الصهيوني على إنتاجها وإعادة تدويرها ونشرها منذ أول كتاب دعائي صهيوني قبل أكثر من قرن، يبدو أنها بدأت تخسر وهجها بعد أن وثق أفراد ومجموعات على مرّ التاريخ، المجزرة التي ارتكبها الصهاينة ضد الفلسطيني على مدى أكثر من مئة عام. إن أرشيف الصور والنصوص والأدلة التي تدين المجرم وترفض تجهيل الضحية سيكون كافياً، ولو بعد حين، للقضاء نهائياً على الكذبة الصهيونية.

علينا أن ندافع بالكلمة عن المقاتل الحافي الذي يدافع عنا بالسلاح. وأن نوثّق المجزرة الجارية، بالبثّ الحي، والضالعين فيها. وهذه الجبهة تمتد، ليس فقط على حدود غزة أو فلسطين، أو في الأدب والإعلام الصهيوني فحسب، بل تتخطاها لتشمل نظاماً يحكم العالم ومن فيه، وينتج ويمتص ويعيد تدوير الثقافة بمعناها الأوسع من أجل بسط سيطرته التامة على الحياة. وعلى العمل الثقافي أن يسلك مسلك المقاوم، ان ينسف الجدار لكي تنجلي الحقيقة (شعار مجلة الهدف: "كل الحقيقة للجماهير"). وأن يكون حليف الخيال لكي يبتدع اساليب التحرر من الواقع– الاحتلال، مثلما فعلت غزّة في السابع من أكتوبر.

أما الأرض، فهي تعرف أهلها،

والأرض تحمل أسماءهم،

من هنا تبدأ الخارطة والكلمات.

الدور الدولي للاستيطان الصهيوني في فلسطين

د. عبدالله نجم

فلسطين في الفكر الصهيوني هي إسرائيل او صهيون واليهود عاشوا في فلسطين وتم ترحيلهم عنها وعودة اليهود إليها عودة مقدسة إلى أرض الميعاد والى أرض فلسطين ،هذا الادعاء بنت عليه الحركة الصهيونية هدفها لاجلاء الفلسطينيين من أرضهم لتوطين المهاجرين اليهود مكانهم . ارتبط الاستيطان بحل مشكلة اليهود بإقامة دولة لهم في فلسطين أرض الله المختارة لشعب الله المختار . فإقامة المستوطنات في فلسطين جاء تحت تبريرات دينية وتاريخية بأن هناك حقوق دينية وتاريخية لليهود في أرض فلسطين وهذا ما وعد فيه الرب الشعب اليهودي المختار .

"والاستيطان اليهودي هو تطبيق للفكر الاستراتيجي الصهيوني القائم على الاستيلاء على فلسطين وطرد سكانها بالقوة والعنف وإعطائها لشعب اللّه المختار، وترويج لمقولة أرض بلا شعب لشعب بلا ارض. فإقامة المستعمرات جاء تطبيق عملي لجلب اليهود إلى فلسطين وتمكينهم من السيطرة عليها بدعم الدول العظمى بريطانيا وفرنسا وألمانيا والولايات المتحدة ودول اوروبا"(1)
فكيف بدأت فكرة الاستيطان وما هي الدوافع الدينية للصهاينة وماهو الدور الذي لعبته الدول الاستعمارية لتعزيز الاستيطان

الجذورالفكرية للاستيطان

بدأت فكرة الاستيطان في فلسطين بعد ظهور حركة الإصلاح الديني في أوروبا (البروتستانتية) على يد مارتن لوثر بالترويج ان اليهود شعب الله المختاروطنهم المقدس فلسطين ويجب أن يعودوا اليها. وأول من دعا لذلك التاجر الدانماركي اوليغربولي عام 1695، الذي أعد خطة للتوطينفي فلسطين وسلمها الى ملوك أوروبا . وكان نابليون اول زعيم أوروبي يوجه نداء عام 1799لإنشاءدولة لليهود في فلسطين . ومع ضعف الدولة العثمانية ازدادت المطالبة بهجرة اليهود الى فلسطين ،"وتولى ذلك شخصيات يهودية وأوروبية أمثال اللورد شاتسبوري الذي طرح حل المسألة الشرقية باستيطان اليهود في فلسطين , واللورد المرستون العام 1856 والذي عين فيما بعد وزيراًلخارجية بريطانيا، ثم رئيس وزرائها، وعيّن اول قنصل بريطاني في القدس عام 1858 وكلفه بمنح الحماية الرسمية لليهودوطلب من السفير البريطاني في القسطنطينية التدخل لدى السلطنة العثمانية بالسماح لليهود بالهجرة الى فلسطين . وبعد ظهور الحركة الصهيونية نهاية القرن التاسع عشرسعت لشراء الأراضي في فلسطين . ومن ابرز نشطائها لورنس اولفانت الذي نشر كتاب العام 1880 بعنوان أرض جلعاد دعا فيه لاقامة مستوطنةيهودية شرق الأردن " . (2) وتأسست في أوروبا جمعيات ومنظمات وشركات يهودية عدة تهدف الى نقل اليهود الى فلسطين وارسال مبعوثين لشراء الأرض لتوطين اليهود وبناء المستعمرات ، واهمها جمعية التحالف اليهودي العالمي وأُسست على يد اليهودي الفرنسي اودولف كرامية،وجمعية رومانيا الاستعمارية،ويهود همعلات التي تأسست على يد زلمان رافيد ليفنتين وابيلو(تعالوا نرحل الى بيت يعقوب)،وجمعية احياء صهيون، والوكالة اليهودية، والصندوق القومي اليهودي، والمصرف اليهودي للمستعمرات ، ومكتب فلسطين، والبنك الأنكليزي لفلسطين.وفي بداية القرن التاسع عشر دعا القس ماكدونالد راعي الكنيسة المسيحية اليهود إلى العودة الى ارض صهيون في فلسطين ،وتبعه الكثير من المبشرين بالدعوة لذلك ، وفي النصف الأول من القرن التاسع عشرقام احد قادة البروتستانت بالهجرة الى فلسطين ، وأنشأ مستوطنة زراعية لتدريب اليهود على العمل في الزراعة، كما قامت احدى زوجات التجار البروتستانت كلواندا مانيور بارسال مجموعة من رجال الدين المسيحيين بالهجرة الى فلسطين العام 1850وملكت مساحات واسعة من الأراضي"(3). كما "ظهرت جمعيات صهيونية عديدة ساهمت في الاستيطان الصهيوني، ومنها الاتحاد الإسرائيلي العالمي في فرنسا عام 1860،وساهم مع رئيسه الف كربييه النائب في

مجلس النواب الفرنسيوالذي حصل من السلطان عبد العزيز عام 1868 على قرار باستئجار أرض بمساحة 2600 دنماً في أرض بازور بالقرب من يافا بموجب عقد ايجار مدته 19 عاماً لإنشاء مدرسة زراعية وتم بناؤها عام 1870 وتحولت إلى مستعمرة مكفة إسرائيل ، والاتحاد الإسرائيلي البريطاني تأسس عام 1870 جمعية الأنجو يهودية سهلت الهجرة إلى فلسطين ، والاتحاد الألماني عام 1873 وجمعية استعمار الأرض المقدسة أسسها الحاخام اليهودي اشيلوم لتسهيل هجرة اليهود إلى فلسطين ،وجمعيات ماسونية «(4).كما تأسس في روسيا لجنة اوديسا من أجل فلسطين بعد تصاعد اعمال الشغب بين اليهود وقمع الروس لهم ومقتل أعداد من اليهود مما دفع اليهود في روسيا الى البحث عن ملجأ، فكانت فلسطين وكان هدفها دعم مشاريع شراء الأراضي وبناء المستوطنات في فلسطين .ثم جاء تأسيس الحركة الصهيونية العالمية العام1897 ليساهم بوضع الأسس الأيديولوجية للحركة مع مؤسسها (هرتزل)التي دعت الى استعمار فلسطين بواسطة العمال الزراعيين والصناعيين اليهود. واعتبرت الحركة الصهيونيةبعد المؤتمر اليهودي العاماليهود شعب الله المختار والجماعة المقدسة التي استوطنت القدس في فلسطين ويجب العودة اليها ، وبذلت لأجل ذلك جهوداً كبيرة لتأمين الهجرة الى فلسطين لتأسيس الدولة اليهودية وإعادة بناء هيكل سليمان على انقاض المسجدالأقصى كمقدمة للسيطرة على المنطقة الممتدة بين الفرات والنيل .

الاستيطان في ظل الحكم العثماني

خلال الحكم العثماني للبلاد العربية كان اليهود من رعايا السلطان يتنقلون بحرية من فلسطين واليها وأقاموا في القدس وطبريا وصفد والجليل .ومع نظام الحماية الذي طبقته الدولة العثمانية على الأقليات الدينية عبر منحهم المساواة مع المسلمين أصبح هؤلاء الرعايا يلجؤون الى القناصل الأجنبية في القدس، ليكونوا تحت رحمة دولهم ،ليصبحوا مواطنين يتمتعون بالامتيازات الأجنبية الممنوحة لهم «.(5)وأدى صدور فرمان تملك الأجانب عام 1869 الى زيادةقدوم اليهود الأجانب الى فلسطين ،وتمكنوا من شراء الأراضي وانشاء المستعمرات.وأًعطيت لهم الحقوق الكاملة في التملك والعمل في أراضي السلطنة كلها باستثناء الحجاز . كما ازدادت الهجرة الى فلسطين بعد المذابح والاعتداءات على اليهود في روسيا العام 1882. وترافق ذلك مع تشجيع الأغنياء اليهود الهجرة الى فلسطين أمثال روتشيلد وهيرش وتشجيع الجمعيات اليهودية .

عام 1882 طلب مؤسس الحركة الصهيونية هرتزل من السطان عبد الحميد إعلان فلسطين وطناً قومياً لليهود فرفض طلبه ، وصدر عن الدولة العثمانية عام 1882 قانوناً عدّ بموجبه دخول اليهود الى فلسطين أمراً غير قانوني وذلك «بعد تزايد عدد المهاجريين اليهود من أوروبا الشرقية،وأعلنت السلطنة أنه لا يُسمح لليهود بالاستقرار في فلسطين بل يمكنهم الهجرة إلى أي ولاية عثمانية أخرى،وأن يستقروا فيها كيفما يريدون على أن يصبحوا رعايا عثمانيين وأن يقبلوا فرمانات الدولة عليهم ، ووفق هذا الفرمان كان يمكن اعطاؤهم أراضي حكومية معفاة من الضرائب ويعفون من الخدمة العسكرية واعطوا حرية ممارسة شعائرهم الدينية ،ويمكن لهم الاستقرار في جماعات لا تتعدى 150 عائلة في المنظقة الواحدة . وكان هذا الحظر منافياً لشروط اتفاقات الامتيازات الأجنبية الموقعة مع الدول الأجنبية ،التي ضمنت حرية التنقل في مختلف انحاء الدولة العثمانية، باستثناء الحجاز، الأمر الذي اضطر القناصل الأجانب الى الاحتجاج فكانت الحكومة العثمانية تتراجع بشكل مستمر عن قراراتها ، وفي العام 1886 أصدر السلطان عبد الحميد فرمانا بخط يده يحول دون استيطان اليهود في فلسطين، خوفاً من إقامة دولة عنصرية يهودية في فلسطين . وعرض على هرتزل الاستيطان في أي جزء من الدولة العثمانية عدا فلسطين »(6) وبعد صدامات بين العرب واليهود عام 1886 حُضّرت هجرة اليهود إلى فلسطين، ثم أصدر السلطان عبد الحميد عام 1887 فرماناً بتشكيل متصرفية القدس ،وتحويلها الى كيان اداري مستقل عن ولاية الشام ، وفي العام 1888 صدرت فرامانات جديدة تبيح لليهود زيارة دينية للقدس لمدة ثلاثة أشهر فاحتجت الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا على القيود المفروضة على الهجرة بما يتعلق برعاياها، فاضطرت الدولة العثمانية الى التراجع عن قراراتها والتصريح بأن القرارات لن تطبق إلا بحق المهاجريين بأعداد كبيرة. وفي العام 1898 أصدرت السلطة العثمانية فرماناً بمنع اليهود الأجانب من الدخول إلى فلسطين دون التمييز بين جنسياتهم، ما لم يدفعوا تأميناً ،ويقدموا تعهداً بالمغادرة خلال ثلاثين يوماً.وفي العام 1899 صدر فرماناً آخرالغى فيه تحديد الإقامة، وسمح لهم بتمديدها ثلاثة اشهر. هذا التناقض بالفرمانات سمح لليهود بالتحايل عليها ،اضافةً إلى الاستفادة من الامتيازات المعطاة للرعايا الأجانب وتوسيع استيطانهم في فلسطين .حيث افتتحت في عهد السلطان عبد الحميد 150 مستوطنة. واسست عشرات الجمعيات الاستيطانية ،والشركات ،والبنوك التي كانت تمول الاستيطان. وأصدرت في العام 1888 قانوناً يمنع دخول اليهود من غير سكان الإمبراطورية الى فلسطين إلا لمدة ثلاثة اشهر

.الا أن الصهيونية لجأت الى رشوة موظفي الدولة العثمانية وتحايلت بطرق غير شرعية لتهجير اليهود الى فلسطين لتوطينهم ،فأقيم بين العام 1907 و1914 ،15 مستوطنة ونشطت عملية الاستيطان بعد الحرب العالمية الأولى وصدور وعد بلفور عام 1917

علاقة هرتزل بالسلطان عبد الحميد

قابل السلطان عبد الحميد هرتزل ست مرات ،بين عامي 1896 و1902 ،مرتان على نفقة السلطان وفي ضيافته".(7) العام 1901 اهدى هرتزل السلطان عبد الحميد آَلة كاتبة مصنوعة خصيصاً بالأبجدية العربية .وبعد شهر ارسل له بصفتهرئيس المؤتمر الصهيوني الخامس برقية يؤكد فيها ولاء الصهاينة له ،وشكره .وتقول صحيفة شالوم أن السلطان عبد الحميد مارس نفوذه لتقوية وضع هرتزل في المؤتمراليهودي . في شباط 1902 استدعى قصر يلدز هرتزل بشكل عاجل الى إسطنبول وعرض عليه إسكان اليهود في الأناضول وسوريا ، عدا فلسطين .وانتهى الأجتماع سلبياً لكن بعد بضعة أيام انتزع هرتزل موافقة على بناء جامعة عبرية في فلسطين انطلقت عام 1918 باسم جامعة حيفا الثقافية. (8)

وجاء أيضاً في صحيفة شالوم الناطقة باسم الصهاينة في تركيا " أن السلطان عبد الحميد أرسل رسالة الى هرتزل رفض فيها التنازل عن فلسطين. بعدها تبدأ سلسلة غريبة من الأحداث تقع، وكعادتها كان الشيطان كامناً في التفاصيل ، فرسالة عبد الحميد المذكورة كانت في 19 حزيران 1896 وبعدها بأربعة أيام فقط أي في 23 حزيران تبدأ مفاوضات سرية بين الصدر الأعظم خليل رفعت باشا وهرتزل الذي استخدم هويته الصحافية لئلا يلفت الأنظار. بعدها بأربعة أيام في 27 حزيران يحصل هرتزل على الوسام المجيدي العثماني من الدرجة الثالثة. ولنا ان نسأل عن السبب الذي حدا بالسلطان لتقديم وسام كهذالمن يسعى لتقسيم بلاده . كما حصل هرتزل في 18 أيار 1901 على الوسام المجيدي من الدرجة الأولى بعد اجتماع جمع عبد الحميد وهرتزل في إسطنبول ، وقال عبد الحميد في هذا الأجتماع لقد كنت صديقاً لليهود دوماً وسأبقى كذلك فعلاً وانا لا استند الا على المسلمين واليهود. فلا يمكن القول اني اشعر بنفس الثقة تجاه بقية رعيتي.وأضاف ان حدود الإمبراطورية العثمانية مفتوحة لليهود المظلومين، ليقيموا حيث يشاؤون فيها. وهذا اول قرار صريح من السلطنة العثمانية بالسماح بالهجرة اليهودية الى فلسطين.جاء هذا بعد تحركات قام بها الامبراطور الألماني فيلهلم الثاني

الى القدس في 29 تشرين الثاني 1898 .وكان قد عرج على إسطنبول قبل زيارة القدس وخلال وجوده في إسطنبول حضر هرتزل لزيارتها ليشرح أهمية إسكان اليهود في فلسطين واقترح انشاء شركة عقارية لذلك تحت الحماية الألمانية "(9).

بداية الاستيطان في فلسطين

بدأ الاستيطان في فلسطين بشكل عملي واضح عندما استطاع الثري اليهودي منتيغيوريعام 1855 شراء قطعة أرض في مدينة القدس. أقامعليها عام 1857اول حي سكني يهودي في فلسطين قرب القدس. وهو حي (مشكانوت شعنا نيم) واشترى اثنان من اليهود قطعتي أرض الأولى قرب قالونا، والثانية قرب بحيرة طبريا. وفي العام نفسه تم بناء 20 وحدة سكنية لم تُشغل الا في عام 1862،وأقامت جمعية الهيكل الألماني برئاسة كريستوف هوفمان بعض المستوطنات في فلسطين في يافا وحيفا .وفي عام 1878تمكنت مجموعة من اليهود من الاستيطان في السهل الساحلي وتأسيس مستعمرة بتاح تكفا بالقرب من يافا كما «قامت مجموعة من اليهود بشراء 3375 دونماً قرب ملبس وتم تسجيلها باسم النمساوي (سلومون)، وفي العام 1881 وصل 3000 يهودي من أوروبا الشرقية تمكنوا من انشاء عدد من الستوطنات « (10)كما «وانشأت حركة إحياء صهيون عام 1882 مستوطنةريشيون ليتسيون على ارض قرية عيون قارة قرب يافا ،ووروش ليتاح على ارض قرية جاعون قرب صفد ".(11) وانشأت مستوطنة خرون يعقوب.وأنشئ العام 1883 مستوطنتان هما يود همعه وتيوز يونا وأقيمتا بالتحايل على القوانين ورشوة الموظفين الاتراك.أسست عام 1886 مستعمرةبئر طوفيا والعام1890 أنشأت مستوطنة رحبوت و مستوطنات (رهوبوش ومشمار هارون والخضيرة) بدعم من المليونير اليهودي ادمون روتشلد، والعام 1890 أسست مستعمرة عرتون و1895مستعمرة متولا.على أثر ذلك «ثار سكان المنطقة ضد السلطنة العثمانية عند استعداد روتشيلد لشراء أراضيهم، ووافقت السلطات العثمانية على شراء روتشليد وأجبرت الأهالي على الرحيل من أراضيهم بعد إعطائهم تعويضات رمزية عن ذلك واسكنت مستوطنين يهوداً مكانهم (12) وفي عام 1889بُنيت مستعمرتا محانايم ومنحاميا 1902 وغفاعام 1903 وعتليت 1904 وكفارسابا وبن شمن . وانشئت33 من القومبانيات كان الهدف من بنائها تمكين اليهود المهاجرين من الحصول على مسكن. وتم تجهيزها بكل مستلزمات السكن ، وتمكنت منظمة ايكا للاستيطان الزراعي التي أسسها النمساوي دي هيرش بين العام 1888و 1908

من تأسيس مستوطنات عدة. واطلق في فترة الحكم العثماني على الاستيطان اليهودي في فلسطين اسم الاستيطان الروتشلدي ووصل عدد المستوطنات الى 39 مستوطنة يسكنها 12 ألف نسمة ثم بلغ عددهم 47 الفاً عام 1914.

تضاعف عدد المهاجرين اليهود ثلاثة اضعاف بعد عام 1882 منذ بداية صدور الفرمانات بمنع الاستيطان فزاد من 5% الى 11% من مجموع سكان فلسطين وتمركز الاستيطان في القدس والجليل وصفد وطبريا وحيفا ويافا وغيرها من الأراضي الفلسطينية ، وزاد حجم استثماراتهم الأقتصادية ." وفي عام 1897 تاريخ انعقاد المؤتمر اليهودي العالمي ،كان في فلسطين 19 مستعمرة غطت مساحة 45 دنماًوضمت 4350نسمة إضافة الى أراضي غير مستعمرة بلغت 10 الاف دنم غرب نهر الأردن و20 الفاً شرق النهر ووصل عدد اليهود الى 45 الف نسمة،يعيشون في 9 قرى، و28ألفاً في القدس .وفي نهاية القرن التاسع عشر، كان عدد المهاجرين اليهود وصل الى 50 ألفاً على الرغم من قرارات المنع واحتجاجات الأهالي. (13)

تطور عدد المهاجرين اليهود إلى فلسطين فكان «1500مهاجر عام ،1837 و10000 عام 1840، و15000 ألفاً، العام 1860 ،و22 ألفاً العام 1881،و25 ألفاً العام 1903 ،و20 الفاً 1910 ،و14 الفاً العام 1914 ، وبلغ 83 الفاًبين عامي 1850 و1914 " (14) . كما ظهرت أحزاب صهيونية تدعو الى الاستيطان ومنها حزب عمال صهيون الذي أسس في أوروبا وفتح له فرعاً في فلسطين، وكذلك حزب هبوعيل هتسعير (العامل الفني)العام 1906، ودعا الحزبان الى مقاطعة العمالة العربية ،وكان هدفهما جلب اليهود الى فلسطين واستملاك الأراضي فيها (15).

إن نظام حيازة الأراضي في فلسطين في العهد العثماني قد تغاضى عن إقامة تلك المستوطنات . رغم احتجاجات الأهالي على ذلك.حيث « قام وفد من وجهاء القدس بالأحتجاج على المتصرف رشاد باشا ،لأنه تحيز الى اليهود. وفي 24 حزيران 1891 ارسلوا احتجاجاً الى الصدر الأعظم في الاستانة، طالبوا فيه بمنع هجرة اليهود الروس الى فلسطين وتحريم استملاكهم للأراضي فيها»(16)، وذلك بعد حصول صدام بين العرب واليهود عام 1886 بعد مهاجمة الفلاحين الفلسطينيين لليهود وبعد طردهم من أراضيهم من قرى الخضيرة وملبيس التي نزحوا عنها غصباً ،"ولكن السلطنة تجاهلت الشكاوى المرسلة من الأهالي ولم ترد على أي منها، والتي طالبوا فيها بوقف بيع الأراضي". (17) ، وتفاقمت الاحتجاجات على متصرف القدس رشاد باشا ،قادها المفتي محمد طاهر الحسيني رفضاً لبيع الأراضي لليهود وبناء المستوطنات الصهيونية ونتج

عن ذلك تكليف السلطنة له بترأس لجنة تدقيق في نقل الملكية وبيع الأراضي لليهود واستطاعت وقف انتقال الأراضي لليهود.النتيجة أن كل الفرمانات والقرارات التي اتخذتها السلطنة العثمانية لم توقف الاستيطان كما اوردنا وهذا يدل على عدم جدية السلطة العثمانية في منع الاستيطان اليهودي في فلسطين .وكان التأسيس الفعلي للاستيطان في عهد السلطنة العثمانية ، وتحديداً بين عامي 1855 و1914

الاستيطان في عهد الانتداب

نصت المادة الثانية من صك الانتداب البريطاني على أن تكون الدولة المنتدبة مسؤولة عن وضع البلد في أحوالهالسياسيةوالإدارية، والاقتصادية ،تضمن إنشاء الوطن القومي لليهود، وذلك تنفيذاً لإعلان وعد بلفورالصادر عن الحكومة البريطانية عام 1917، خلال الحرب العالمية الأولى. وجاء فيه الإعلان عن التزام بريطانيا بتأسيس وطن قومي لليهود . وبعد الإنتداب البريطاني عام 1920، اختارت بريطانيا هربرت صموئيل حاكماً لفلسطين هو يهودي من الحركة الصهيونية ، أصدر هربرت سلسلة من القرارات الداعمة للمشروع الصهيوني، كان في طليعتها ،الاعتراف بالمؤسسات الصهيونية ، وعلنية نشاطها في فلسطين والإعتراف باللغة العبرية كلغة رسمية في فلسطين وتأسيس دائره جديدة للأراضي ، وعين اليهودي الصهيوني فورمان بنتويش رئيساً لها وقامت الدائرة بإصدار قانون انتقال الأراضي لعام 1920، والذي نص على منع انتقال الأراضي الا لمن هو مقيم في فلسطين ، وكان الهدف من ذلك الحد من الطلب والمنافسة على الأرض وبالتالي تخفيض ثمن الأراضي ،وطرح المعروض منها للبيع بين أيدي الأفراد والمؤسسات الصهيونية لشرائها بأقل الأسعار، دون منافسة من الخارج أدى ذلك الى اكتساب حيازة اليهود للأراضي ورفع ملكيتهم فيها في نهاية عهد صموئيل عام 1925 الى حوالي مليوني دنم ، وتضاعفت مستويات الهجرة فبلغ 76ألف مهاجر، خلال حكمه ليصل الى 131 ألفاً ما نسبته 12 % من مجموع سكان فلسطين ، وزاد عدد المستوطنات من 44 الى 100 مستوطنة .“ وتوسع طرد الفلسطينيين من أراضيهم فتم طرد 2746 اسرة من 22 قرية من سهل مرج بني عامر وطرد 15500 من وادي الحوارث و25 الفاً من سهل الحولي ، إضافة الى طرد الآلاف من أراضي بيسانوقرى الساخنه والتربيدات والمنسيّ وغيرها .عام 1929 امتلك اليهود قرابة 1،2 مليون دنم منهم مليون دنم صالحة للزراعة ما نسبته 14،4 % من الأراضي الصالحة للزراعة .وبعد وصول النازيين الى الحكم في المانيا ارتفعت الهجرة اليهودية الى فلسطين

،وبالتالي ارتفعت معها وتيرة شراء الأراضي فبلغ (312،241) دنم "(18).
تعتبر مرحلة الأنتداب البريطاني لفلسطين المرحلة الاساسية للاستيطان الصهيوني فيها. فبريطانيا التزمت بوعد بلفور الواعد بانشاء وطن قومي لليهود في فلسطين ، فأصبح الاستيطان الصهيوني يتم بدعم ورعاية دولية وحماية بريطانيا كدولة عظمى التي عملت على دعم وتسهيل عملية الاستيطان . واتصف الاستيطان في تلك المرحلة بالممنهج. وخضع لاعتبارات سياسية واستراتيجية. فأقيم عدد من المستوطنات في المناطق الاستراتيجية «. وكانت على شكل مجتمعات مغلقة تشبه الغيتو. معتمدة على سياسة العمل الجبري لتأسيس نفسها وشكلت نواة للوجود الصهيوني في فلسطين.
الحكومة البريطانية سهلت بجميع الوسائل عملية الاستيطان، ونقل الأراضى الفلسطينية ،الى المنظمات الصهيونية. فقد منحت الوكالة اليهوديةأراضي واسعة 195 الف دنم في مناطق مختلفة من البلاد بما فيها أراضي في السهل الساحلي لفلسطين. أعطيت لبلديات تل ابيب وبتاح تكفا من أجل توسيع رقعة الاستيطان فيها ، وفي العام 1921وضعت الحكومة البريطانية 175الف دنم من أملاك الحكومة تحت تصرف المنظمات الصهيونية من اجل إقامة المستوطنات عليها لتوطين المهاجرين وهو ما أدى الى قيام ثورة 1921." (19) عام 1930 قررت المنظمة الصهيونية الإسراع في عملية الاستيطان في المناطق التي لم يسكنها اليهود لتشمل أوسع مساحة جغرافية ممكنة في حال تقسيم فلسطين، فتم اختيار مواقع المستوطنات بما يخدم هذا الهدف ولتكون سياجا يشرف على المستوطنات الأخرى، ولتكون مواقع مراقبة للقرى العربية ، فبني معظمها في مناطق مطلة على سهل بني عامر والجليل الأعلى ، وبعد مشروع بيل للتقسيم امتد الاستيطان إلى منطقة النقب، فوصل عدد المستوطنات فيها الى 27 مستوطنة العام 1948 .
تميزت مرحلة الانتداب ببناء المستوطنات وتوسيعها استراتيجياً ،على حدود الدول العربية المجاورة لفلسطين فأقيمت 12 مستوطنة على حدود الأردن و12 مستوطنة على حدود لبنان و8 على حدود مصر و7 على حدود سوريا ، واشتهرت في تلك الفترة المستوطنات «الزراعية قرى العمال « فبلغت المستوطنات من هذا النوع 68 مستوطنة بحدود عام 1946 سكنها 18411مستوطناً، وتمكنت الحركة الصهيونية خلال فترة الانتداب البريطاني على فلسطين من امتلاك ما يزيد عن 30% من مجموع الأراضي الزراعية في فلسطين، وبلغت مساحة هذه الأراضي 1،84مليون دنماً في العام 1947 وهو ما يعادل 60% من مساحة الأراضيوكان عند بداية الأنتداب لا يزيد عن 6% فقط." (20)

من مساحة فلسطين البالغة 27 مليون دونماً ، وكان قبل الانتداب لا يزيد عن 2%من مساحة فلسطين . وكانت الحركة الصهيونية اشترت قبل قيام الكيان الصهيوني أرضاً بين حيفا ويافا وفي شمال فلسطين في سهل الحولة ونهر الأردن وبحيرة طبريا والقدس وبئر السبع وغزة، وبلغت المستوطنات التي بنيت 79 مستوطنة بين العامي 1939 و1948 مستوطنة بمساحة 2،052،2000 دنماً

كما ساهمت السلطات البريطانية بتعزيز سيطرة اليهود على الأراضي المملوكة للدولة من خلال بيعها بالمزاد ، وهذا ما كان يصّعب المنافسة أمام العرب. أيضاً ساهم الاحتلال البريطاني في تمكين اليهود من زيادة حيازاتهم من الأرض من خلال الحصول على الامتيازات والعطاءات الكبرى وتمكين رأس المال اليهودي من السيطرة على البنى التحتية للاقتصاد .ومن أهم هذه الامتيازات امتياز شركة الكهرباء «مشروع روتنبرغ الكهربائي «الذي قدرت مساحته 180 الف دنم وامتياز شركة البوتاس جنوب البحر الميت بمساحة 64 ألف دنم وامتياز تجفيف بحيرة الحولة شمال فلسطين. « حيث بلغ مجموع الحيازات اليهودية في نهاية حكم الانتداب وفق تقرير لجنة الأمم المتحدة بنحو 1،855000 دنماً . وفق ما أورده محمد عبد الرؤوف سليم في كتابه نشاط الوكالة اليهودية في فلسطين صفحة 319 فأن 461،2500دنم باعها كبار الملاك من غير الفلسطينيين خلال حكم الانتداب من هؤلاء لبنانيون باعوا 388،800 دنم وسوريون باعوا 56،400 دنم ومصريون وايرانيون 16،000 دنماً، واشهرها بيع ال سرسق اللبنانيين ممتلكاتهم في مرج بني عامر خلال أعوام 1920 – 1925 وبيع عائلة الطيان اللبنانية أراضي وادي الحوارث عام 1929 «. (21) وبلغ حجم الأراضي التي باعها الفلسطينيون بنحو250،000 دنم و180 الف دنم حصل عليها اليهود من الدولة في المزادات ومنهم عائلة الدجاني من يافا وعائلة حنون من طولكرم وعائلة الحسيني من غزة وعائلة النشاشيبي من القدس وعبد الهادي من نابلس ، وغيرها من العائلات التي باعت ارضها بالمزادات . لقد بلغت مجموع حيازات اليهود العام 1947 «1،588،000دنماً ما نسبته 6% من مجموع مساحة فلسطين. وبلغ عدد السكان في فلسطين حسب إحصاءات الانتداب 1،845،560نسمة منهم 608230 من اليهود .

بعد حرب 1948 توسع اليهود على حساب العرب ليضم اليهود 21% من الأراضي التي يسكنها العرب وعام 1949 سيطر اليهود على78%من الأراضي .

موجات الهجرة الى فلسطين .

حدثت الهجرة الى فلسطين بخمس موجات ، الموجة الاولى بين عامي 1882و1903 هاجر فيها نحو 10 الاف يهودي من روسيا في أعقاب حادثة اغتيال قيصر روسيا ومشاركة اليهود فيها وما تبعها من عقاب بحقهم ، وكذلك نتيجة قضية الفريد دريفوس (ضابط فرنسي يهودي ارسل للجيش الألماني ملفات سرية وحكم عليه بالأشغال الشاقة ونفي الى جزيرة الشيطان) التي أنتجت موجة من العداء لليهود في فرنسا عام 1894،وساهمت في هجرة يهود من فرنسا ، وقدرعددهم بين 20و30 ألف مهاجر.

الموجة الثانية بين عامي 1905 و1918 وكان معظم المهاجرين من روسيا وقدر عددهم مابين 35و45 الفاً .

الموجة الثالثة : مابين 1919و1923 وبلغ عدد المهاجرين فيها 35 ألف مهاجر .

الموجة الرابعة: بين 1924 و1932 وقدر عدد المهاجرين فيها بنحو 62 الف مهاجر بسبب قيام الولايات المتحدة بسن قوانيين الهجرة اليها .

الموجة الخامسة : بين عامي 1933و1938 حيث بلغ عدد المهاجرين حوالي 174 ألف مهاجر يهودي، مما رفع عدد المهاجرين إلى370 الف يهودي ." استمرت الهجرة إلى فلسطين، مما سبب بثورة 1936 أضف الى ذلك الهجرات السرية التي قام بها يهود السفارديم الشرقيين من اليمن والحبشة وتركيا وإيران وشمال أفريقيا. وبلغت حصيلة الهجرة الى فلسطين عام 1948 650 ألفاً ، وبعد قيام الكيان الصهيوني وسن العديد من القوانين لتشجيع هجرة اليهود (قانون العودة عام 1950 وقانون الجنسية الإسرائيلي عام 1952، فزاد عدد المهاجرين حيث بلغ بين 1948» و1967» 120075الفاً وازدادت الهجرة بعد ذلك نتيجة لتولي الحكومة الإسرائيلية تنظيم الهجرة والاستيطان».

واستمر الاستيطان بوتيرة اكبر بعد نكسة 1967 فتضاعف عدد المستوطنين ثلاثة مرات في الأراضي الفلسطينية المحتلة بعد عام 1967 ، ورغم اتفاقية أوسلو التي وقعت بين السلطة الفلسطينية وكيان الاحتلال زادة وتيرة الاستيطان في الضفة والقدس فبلغ عدد المستوطنين في مستوطنات الضفة بما فيها القدس 726 ألف و427 مستوطناً موزعين على 176 مستوطنة وبؤرة استيطانية حتى بداية 2023وسيطرة إسرائيل على 61% من أراضي الضفة الغربية.

الخلاصة

الاستيلاء على أرض فلسطين جاء نتيجة مؤامرة دولية شارك فيها معضم الدول الفاعلة على المسرح الدولي بين نهاية القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين ، وترافق ذلك مع عوامل سهلت ذلك أبرزها:

– التسهيل الأوروبي للاستيطان وإقامة الكيان الصهيوني الغاصب بهدف التخلص من اليهود نتيجة مشاركتهم في المؤامرات ضد الأنظمة القائمة في بعض الدول الأوروبية، ونتيجة نشرهم مبدأ الربا في المبادلات المالية والذي كان محرماً من الكنيسة، وانعزالهم عن المجتمع الأوروبي وعيشهم في أحياء خاصة بهم مما خلق موجة عداء ضدهم ودفعهم للهجرة الى فلسطين للتخلص منهم، واستخدامهم في تنفيذ مقررات مؤتمر كامبل بنرمان الاستعمارية للسيطرة على المنطقة العربية وموقعها وثرواتها ومنع وحدتها وفرض عدم الاستقرار فيها تنفيذاًللمشاريع الاستعمارية الاوروبية.

– التناقضات في القرارت العثمانية حول هجرة اليهود الى فلسطين سمح لليهود والدول الأوروبية بالتحايل عليها واستغلالها لتوسيع الأستيطان وأستخدام طرق غير شرعية للهجرة، فنظام حماية الأقليات الذي طبقته الدولة العثمانية على الأقليات الدينية عبر منحهم المساواة مع المسلمين أصبح هؤلاء يلجؤون الى القناصل الأجنبية في القدس ليكونوا تحت رحمة دولهم ليصبحوا مواطنين يتمتعون بالامتيازات الأجنبية ، إضافة إلى فرمان تملك الأجانب عام 1869 الذي ساهم في قدوم اليهود الأجانب الى فلسطين ومكنهم من شراء الأراضي وإقامة المستوطنات واعطيت لهم الحقوق الكاملة في الإقامة والتملك.

– الامتيازات التي أعطتها الدولة العثمانية للرعايا الأجانب سمحت لليهود حاملي الجنسيات الأوروبية بالاستفادة منها وتأسيس عشرات المستوطنات والمؤسسات المالية والتجارية في فلسطين .

– ضعف الدولة العثمانية وخضوعها لإملاءات الدول الأوروبية بتسهيل هجرة اليهود الى فلسطين .

– مجموع ما بيع من الأراضي لليهود ما كان ليمكنهم من السيطرة على فلسطين لولا التقديمات والتسهيلات البريطانية لاستيلائهم على الأراضي الاميرية والمشاريع الحيوية خلال فترة الانتداب البريطاني .

هذا الواقع لا يمكن أن يستمر بوجود الشعب الفلسطيني المتمسك بارضه والرافض للاحتلال والذي يثّبت في كل يوم وفي كل مواجهة تمسكه بالمقاومه واستخدام كل الوسائل المتاحة لتحرير ارضه ، لقد اثبتت المقاومة الفلسطينة في الداخل بأنها قادرة

على مواجهة المحتل وارباكه وزعزعة سيطرتة على كل الأراضي المحتلة رغم الدعم المستمر من الدول الاستعمارية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية

المراجع:

1- إبراهيم علي، الاستيطان الصهيوني في فلسطين حتى العام 1948 "2018-12-9 "، المركز الفلسطيني للاعلام .

2- تاريخ الاستيطان اليهودي في فلسطين ،شهر11- 2019،وكالة وفا الفلسطينية

3- نصيرات فدوى ، السلطان عبد الحميد الثاني ودوره في تسهيل السيطرة الصهيونبة على فلسطين 1876- 1909 ، 2014-4-7 ، مجلة المستقبل العربي العدد 433 ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية .

4- المؤسسات والجمعيات والهجرة الاستيطانية في فلسطين ، 2019-11-3 ، موقع الميادين نات

5 – نصيرات فدوى، مصدر ذكر سابقاً.

6- نصيرات فدوى، مصدر ذكر سابقاُ

7- غرايبة البراهيم ، 11 -2018-5 ، موقع الغد كوم

8- إبراهيم علي، مصدر ذكر سابقاً

9 – سلطان سومر، هل رفض السلطان عبد الحميد بيع فلسطين للصهيونية حقاً، -5-6 2017، وكالة وطن للأنباء

10- تاريخ الاستيطان الصهيوني في فلسطين ، وكالة وفا .مصدر ذكر سابقاً

11- الاستيطان اليهودي في فلسطين ، 2016-7-3، موقع العربي الجديد .كوم .

12- الهجرة اليهودية منذ الاستعمار الاستيطاني اليهودي في أواخر الحكم العثماني ، شهر -11 2019، وكالة وفا وكالة الأنباء والمعلومات الفلسطينية .

13 – نصيرات فدوى ، مصدر ذكر سابقاً

14- الهجرة اليهودية منذ الاستعمار الاستيطاني، مصدر ذكر سابقاً

15 – الاستيطان اليهودي في فلسطين ، موقع العربي الجديد، مصدر ذكر سابقاً

16- القصاص اشرف ، الموقف الفلسطيني من الاستيطان الصهيوني في مدينة القدس -1882 1917، 12-3- 2018 ،رؤية تركيا ، مركز الدراسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية

17 – حقيقة السلطان عبد الحميد وهجرة اليهود الى فلسطين وثائقي قناة الجزيرة .

18 – بشير خالد، كيف اقام الانتداب البريطاني وطناً قومياًلليهود في فلسطين، -8-20 2019، موقع حفريات . كوم .

19 – طاهر علي ، مصدر ذكر سابقاً .

20- طاهر علي مصدر ذكر سابقاً .

الذكاء الاصطناعي أثر وتكييف فقهي في المعاملات التِّجَارْية الإِلكتِرُونِيَّة

نزهان مصلح مرمي

كلية الآداب/ جامعة الجنان

المستخلص:

أصبح الذكاء الاصطناعي اليوم جزءًا أساسيًا من واقعنا، فلم يَعُدْ مجرد خيالٍ علمي أو مجالًا للتَّرف الفكري.حيث يتناول هذا البحث بعضًا من تطبيقات الذكاء الاصطناعي وتأثيراتها من منظور الفقه الإسلامي،ويهدف إلى استكشاف وتحديد مفهوم الذكاء الاصطناعي وتقنياته والتطبيقات المرتبطة به في التّجاْرة الإلكترونية، وكيف يتم معالجتها من خلال الشريعة الإسلامية،ويتناول التِّجاْرة الإلكترونية تحديدًا باعتبارها واحدة من أبرز تطبيقات الذكاء الاصطناعي – والتحديات التي تواجهها في الحياة اليومية، وكيفية تأطير هذه التعاملات ضمن ضوابطالشّرْع الإسلامي. انطلاقًا من فرضية أن تطبيقات الذكاء الاصطناعي في التجارة الإلكترونية لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، طالما كانت هذه التعاملات تتوافق مع الأحكام الشِّرْعية الخاصة بالتجارة التقليديةوهو ما توصلت إليه استنتاجات البحث التي أشارت إلى أهمية الذكاء الاصطناعي في عصرنا الحالي وتأثيره الكبيرعلى الاقتصادات والتّجاْرة الإلكترونية،بالإضافة إلى عدم وجود ممانعة شرعية في الفقه الإسلامي من منح الروبوتات المصممة كوكلاء أذكياء الأهلية والذمة المالية والشخصية القانونية على غرار الشخصية الاعتبارية.

Artificial Intelligence and Its Impact on Electronic Commerce Contracts and Transactions: An Islamic Perspective

ABSTRACT

Today, AI is expected to be the foundation for the economies of nations and governmental budgets in the near future. In this context, there has been a surge in autonomous vehicles, drones, and robots which have been evolved to be capable of learning and self-adaptation. This research addresses the applications of AI and its implications from the Islamic jurisprudence perspective. The main goal is to explore and define the concept of AI, its technologies, and related applications in e-commerce, and how they are treated according to Islamic law.

The research specifically delves into e-commerce as one of the most prominent applications of AI, discussing the challenges it faces in daily life and how these transactions can be framed within Islamic law.

The hypothesis of the research is that AI applications in e-commerce do not conflict with Islamic law, as long as these transactions comply with the jurisprudential rules related to traditional commerce.

The research outcomes highlighted the importance of AI in our current era and its significant impact on economies and e-commerce. It underscores the need to understand and frame it within Islamic law. Moreover, from an Islamic jurisprudence standpoint, there are no objections to granting designed robots (acting as smart agents) legal, financial, and legal personality similar to that of a juristic person.

المقدمة

الحمدللّه رب العالمين الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين وعلى آلهوصحبه وإخوانه أنبياء الله ورسله أجمعين، وبعد:

فقد أصبح الذكاء الاصطناعي اليوم واقع حالٍ، ولم يَعدْ ضرباً من ضروب الخيال العلمي، ولم يعُدْ البحث فيه وفي أحكامه نوعًا من أنواع التَّرَف الفكري، بل إنه بات حقيقة واقعة يتَّجه العالم إليها بقوة، وستبنى عليه في السنوات القادمة اقتصاديات دول وميزانيات حكومات،فقد كثرت المركبات المستقلة ذاتية القيادة،والطائرات بدون طيار، والمدن الذَّكِية بتزايد، وانتشر الوكلاء الأذكياء في عقود التجارة الإلِكترُونِيَّة وكثر الاعتماد عليهم في إبرام العقود وتنفيذ المعاملات، ودراسة الجدوى الاقتصادية، والتصاميم الهندسيَّة، والحسابات الخوارزمية المعقدة،وتطوَّرت الروبوتات المستقلة التكيُّفِيَّة القادرة على التعّلم الآلي والتكّيف الذاتي والتطوّر الاجتماعي،وستقتحم مجال الخدمات المهنية والمنزلية والشخصية في السنوات القادمة.

وما تثيره هذه الروبوتات من قضايا فقهية وَقانونية تتعلق بتكييف طبيعتها الفقهية، إلى غير ذلك من القضايا الأخرى المتعلقة بالذكاء الاصطناعي وتطبيقاته المختلفة، والتي فرضت كثيرًا من المسائل والمستجدات، يجد فيها الفقهاء والقانونيون أنفسهم مطالبين بالبحث عن تكييفات فقهيَّة، وطبيعة قانونية لتلك الآلات الجامدة التي باتت تحمل من الذكاء الاصطناعي والتعلُّم والتعليم الآلي والقرار الذاتي ما يجعلها قادرة على محاكاة السلوك البشري، ولربما التفوُّق في أشياء كثيرة، والقيام بما يقوم به الإنسان من وظائف وأعمال.

فأردتُأن أسلِّط الضوءَفي هذا البحث قدر المستطاع على جزءٍ مهم منها ألا وهو: أثر الذكاء الاصطناعي في عقود ومعاملات التجارةالإلِكترُونِيَّة من منظور إسلامي

أهمية البحث:

تكمن أهميَّة البحث في كون الذكاء الاصطناعي من المواضيع الجديدة والمهمة جداً، ولكونه من أحدث ما توصل إليه العلم في زماننا هذا،ولما له من آثار على عدة أصعدة، وفي هذا البحث نحاول تسليط الضوء قدر المستطاع على شيء من تطبيقاته في التجارة الإلِكترُونِيَّة من منظور الفقهالإسلامي.

هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحديد المفهوم الخاص بالذكاء الاصطناعي وتقنياته الأساسية والجوانب التطبيقية له في التجارة الإِلِكتِرُوْنِيَّة وحكمها في الشريعة الإِسْلَاْمِيَّة

مشكلة البحث:

تعتبر التجارة الإِلِكتِرُوْنِيَّة من أهم تطبيقات الذكاء الاصطناعي المتداخلة في التعاملات اليومية والحياة الاجتماعية، ونظرًا لسرعة تطوُّر الذكاء الاصطناعي وانتشار التطبيقات الإِلِكتِرُوْنِيَّة الخاصة بعمليَّات البيع والشراء الإِلِكتِرُوْنِيّ أصبح من الضروري تأطير هذه التعاملات ضمن الأحكام الشّرْعية الإِسْلَاْمِيَّة وتِبْيان ما هو مشروع من غيره

فرضية البحث:

لا تتعارض تطبيقات الذكاء الاصطناعي الخاصة بالتجارة الإِلِكتِرُوْنِيَّة مع الأحكام الشّرْعية ما دامت ضمن الشروط الشّرْعية للبيع والشراء في التجارة التقليدية.

هيكل البحث

تم تقسيم البحث إلى مقدمةتوضيحية للذكاء الاصطناعي، ومبحثين، وقد تناول المبحث الأوَّل: مسألة البيع في المتاجر الذَّكِية وحكمه الشّرْعي، أما المبحث الثاني: فقد تناول موضوع الوكيل الذَّكِي وإبرام العقود في التجارة الإلكترونية مع نظرة شرعية

المبحث الأوَّل:

البيع في المتاجر الذَّكِية (المتاجر ذاتية التشغيل) وحكمه الشّرْعي.

تعتبر المتاجر الذَّكِية التي تتم إدارتها بالكامل من خلال أنظمة الذكاء الاصطناعي أحّد معالم التجارةالذَّكِية في العصر الحالي، والتي أخذت طريقها للانتشار في جميع أنحاء العالم.

ففي ديسمبر سنة٢٠١٦م أعلنت شركة أمازون (Amazon)—وهي شركة رائدة في مجال التجارة الإِلِكتِرُوْنِيَّة— عن إنشاء أول مَتْجَر للبيع بالتجزئة يدار بالكامل عن طريق الذكاء الاصطناعي من خلال ربط جميع ما فيه من زبائن وبضائع بأنظمة ذكاء اصطناعي قادرة على فلترة وفرز المحتوى والتمييز بين الأفراد والأشياء والصور من خلال مستشعرات

وكاميرات ذكيّة تعمل بتقنية الإبصار الحاسوبي (computer vision)، وأنظمة مسح البضائع عن بُعْد من خلال ملصقات وشرائح تعمل بتقنية الراديو (RFID) ((Ra-dio-frequency Identification، (تحديد الهوية بموجات الراديو) ، فكلُّ ما على العميل فعله هو أن يقوم بتحميل تطبيق الأمازون جو (Amazon Go) على هاتفه الذَّكِي، وفتح حساب خاص به على موقع أمازون، وبمجرد دخول المَتْجَر يقوم العميل بتمرير هاتفه على قارئ أو جهاز ذكي على باب المَتْجَر يقوم بالتعرف على بيانات ومعلومات المستخدم في أمازون، وبعد دخول المَتْجَر يأخذ العميل جميع ما يلزمه من منتجات وبضائع معروضة على الرفوف، ثم ينصرف إلى منزله دون المرور على محاسب، ودون دفع ثمن هذه البضائع لأي موظف، حيث تقوم أنظمة الذكاء الاصطناعي الموجودة بالمَتْجَر بالتعرف على العميل وتمييزه من بين جميع العملاء، وتحديد البضائع التي اشتراها بدقة بالغة، وإعداد فاتورة حساب بالثمن الإجمالي، وخصمها من حساب العميل في أمازون، وإشعاره بالفاتورة على هاتفه.

ومنذ إعلان شركة أمازون عن هذا النوع من المتاجر الذَّكِية الذاتية التشغيل، وإعلانها العزم على التوسع في إنشائها -وقد توسعت بالفعل اليوم -، نشأت موجة من المنافسة والتقليد على تلك المتاجر نظرًا لما تتمتع به هذه المتاجر من خفض الإنفاق التشغيلي بالمتاجر، وتسهيل عملية الشراء والبيع والمحاسبة، فضلاً عن انجذاب الزبائن لها، الأمر الذي أدى إلى انخراط العديد من الشركات الكبرى في تجارة التجزئة في هذه المنافسة، تحاول تلك الشركات إُما تقليد الأمازون، أو التقدم عليها في هذا السباق، الأمر الذي يجعلنا نجزم بأن هذه المتاجر ستكون هي متاجر المستقبل القريب في منطقتنا العربية وغيرها من دول العالم، لا سّيما وأن دولة الإمارات قد حرصت منذ العام ٢٠١٧م على إقامة معرض دولي سنوي للمتاجر الذَّكِية، وتشير الإحصائيات بأن أعداد المشاركين فيه في ازدياد مستمر.

ومِمَّا سبق وكما هو واضح من طبيعة عمل هذه المتاجر فإن البيع والشراء فيها يتم في صورة (المعاطاة)، وهي الصيغة الفعلية لعقد البيع -عند من أجاز من الفقهاء انعقاد البيع بها-، فمن المعلوم أن فقهاء المذاهب رَحمهم الله اتفقوا على اشتراط الرضا من المتبايعين جائزي التصرف في عقد البيع، عملًا بقول الله تعالى: (**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا**)[وقول رَسُولُ اللَّهِﷺ: «إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ» ولما كان الرضا بالعقد أما

باطنيا يتعَذّر العلم به، إلا بما يدلُّ عليه دلالة صريحة، فقد اتفق الفقهاء رحمهم الله من غير خلاف بينهم على صحة البيع وانعقاده بالألفاظ الصريحة الدالة على البيع والرضا به، كأن يقول البائع: بعَتك هذه السلعة بكذا، فيقوَل المشتري: قبلت أواشتريت، وهوما يسمى عند الفقهاء بالإيجاب والقبول، واختلفوا في صحة البيع بالتعاطي أوبالفعل المجرد عن اللفظ، على ثلاثة أقوال:

القول الأَوَّل: وهو المنصوص في المذهب عند الشافعية، وهو القول بعدم صحة البيع بذلك مطلقًا، لا في سلعة نفيسة ولا حقيرة، محتجِّين في ذلك باشتراط التراضي في عقد البيع في نص الّشارع كما في الآية والحديث السابقين، وقالوا: إن الرضا أمرٌ باطن يعسر الوقوف عليه، فيناط الحكم باللفظ الظاهر الموضوع في اللغة للدلالة على البيع والتمليك، أما الفعل المجرد عن اللفظ، فلا دلالة له بالوضع، ومقاصد الناس فيه تختلف، ومن ثُمَّ لم يجز التبايع به.

القول الثاني: ذهب جماعة من فقهاء المذاهب رحمهم الله كالكرخي من الحنفية، وابن سريج من الشافعية، والقاضي أبي يعلى من الحنابلة، وغيرهم إلى القول بصحته في المحقرات من السلع دون النفيس منها، لجريان العُرْف بذلك في خسيس السلع، بينما يبقى النفيس منها على الأصل في اشتراط اللفظ.

القول الثالث: وهوقول جمهور الفقهاء من الحنفية –في معتمد مذهبهم– والمالكية، والحنابلة، الذين أطلقوا القول بصحة هذا البيع في جميع السلع، خسيسهاونفيسها من غير تفرقة، محتجين بأن الرضا الذي اشترطه الشارع في البيع يتحصَّل بالفعل كما يتحصل بالقول، وبأن الشارع جلَّ وعلا لما أحلَّ البيع، لم يعّين له لفظاً، وأنه لم يزل المسلمون في أسواقهم وبياعاتهم يتعاقدون بالمعاطاة من غير نكير، ولم يُنْقَل عن النبي ﷺولا عن أحد من أصحابه أنهم اشترطوا الإيجابوالقبول اللفظيين في البيع، وإلا لَنَقِلَ إلينا نقلًا شائعًا، لعموم البلوى به.

ولاشك أن هذا القول هو المختار في المسألة، لجريان عادة الناس بالتبايع بذلك، حتى صار في زماننا كأّنه الأصل في البيع من كثرة ما يتبايع الناس اليوم به، والقول بعدم صحته موقع في الضيق والحرج.

وأما ما ذهب إليه فقهاء الشافعية من القول بأنَّ الفعل لا يدلُّ بالوضع على شيء، فمردود عليه بالعُرْف، لأن عُرف الناس يدلُّ على أن أخذ البضائع المعروضة في المتاجر بأثمانها المرقومة عليها هو عين البيع، حتى قال الحطاب رحمه الله: إن الأفعال وإن انتَفَت منها

الدلالة الوضعية، ففيها دلالة عرفية، وهي كافية، إذ المقصود من التجارة إنما هو أخذ ما في يد غيرك بدفع عوض عن طيب نفس منكما، فتكفي دلالة العُرْف في ذلك على طيب النفس والرضا بقول أو فعل، وإن كان ذلك الفعل معاطاة، الأمر الذي دفع جمعًا من محققي الشافعية كالمتولي ، والبغوي ، والرُّوياني وغيرهم إلى ترك منصوص مذهبهم في المسألة واعتماد رأي الجمهور في الفتوى، لموافقته للعُرف والعادة، حتى قال **النووي** رَحمه الله : وهذا هو المختار، لأن الله تعالى أحّل البيع ولم يثبت في الشَّرْع لفظ له، فوجب الرجوع إلىالعُرْف، فكل ما عده الناس بيعًا، كان بيعًا، كما في القبض والحرز وإحياء الموات وغير ذلك من الألفاظ المطلقة، فإنها كلها تحمل على العُرْف، ولفظة البيع مشهورة، وقداشتهرت الأحاديث بالبيع من النبي ﷺوأصحابه رضي الله عنهم في زمنه وبعده، ولم يثبت في شيء منها —مع كثرتها— اشتراط الإيجاب والقبول، والله أعلم.

المبحث الثاني

إبرام العقود في التجارةالإلِكتِرُوْنِيّةبواسطة الوكيل الذَّكِي وحكمه في الشَّرْع الإسلامي

دخلت الشركات التِّجَارِيَّة بعد ظهور الإنترنت مجال التسويق عبر الشبكة بقوة، وأنشأت أسواقها الإلِكتِرُوْنِيَّة Electronic Markets الموازية لأسواقها التقليدية، وبدأت في عرض بضائعها المصحوبة بالصور والمواصفات والأسعار على الجمهور من خلال مواقعها على الإنترنت وتطبيقاتها على الهواتف الذَّكِية ليتمّكن المستهلك من استعراض السلع والمنتجات المعروضة بأسعارها ومواصفاتها، ومن ثم التعاقد عبر الموقع أو التطبيق على شراء ما يروق له من هذه السلع.

وفي بداية الأمر كان تسديد قيمة السلع المشتراة عبر الإنترنت يقتصر على الدفع نقدًا عند الاستلام، وقد كانوا يسمون هذا النوع من التجارة باسم: (التجارة الإلِكتِرُوْنِيَّة البدائيَّة)، لأنَّها لا تعتمد على الوسائل الإلِكتِرُوْنِيَّة في طريقة الدفع والسداد، الأمر الذي دفع البنوك والمؤسسات الماليَّة إلى ابتكار أنظمة الدفع الإلكتروني (E– Payments) التي تتناسب مع هذا التطور التِّقني الهائل، كبطاقات الائتمان والبطاقات الذَّكِية، والنقود الرقمية وغيرها، حتى أصبح بمقدور المستهلك الآن—وبكل سهولة— شراء أي سلعة معروضة من أي مَتْجَر من المتاجرالإلِكتِرُوْنِيَّة، ودفع ثمنها إلكترونيًّا، لتصله السلعة بعد ذلك بواسطة مندوب التوصيل على عنوانه الذي تمَّ إدخاله في الموقع، وقد اصطلح

الفقهاء والقانونيون على تسمية هذا العقد باسم: العقد الإلكتروني، أو (عقد التجارة الإلِكتِرُونِيَّة) أو: (عقد البيع إلكترونياً) وأيًّا كانت التسمية، فهو عقد يتم إبرامُهُ بين طرفين بوسيلة اتصال عن بُعْد، من غير حضورٍ ماديٍّ للمتعاقدَين في مجلس واحد، وهو عقد يشبه تمامًا عقد البيع التقليدي في اكتمال أركانه المنصوص عليها عند الفقهاء، من وجود العاقِدَينِالجائِزَي التصرُّف (وهما البائع والمشتري) ووجود المعقود عليه المستوفي لشروطه من كونه مالاً متقومًا معلومًا... إلخ، (هو الثمن المرقوم على السلعة، والمثُمن وهو السلعة المعروضة بصورها ومواصفاتها على الموقع)، وإذا كانت السلعة الغائبة عن مجلس العقد يصح بيعها عند جمهور الفقهاء بمجرد الصِّفة الرافعة للجهالة عنها (فالقول بصحة بيع العين الغائبة بالصفة هو قول جمهور الفقهاء من الحنفّية والمالكية والشافعية —في قول مقابل للأظهر— والَحنابلة والظّاهرية، اعتمادا على ثبوت الخيار للمشتري عند رؤيتها بعد العقد، ومنع الشافعية بيعها —في صحيح مذهبهم— وعدُّوه من باب الغرر والجهالة، واشترطوا لصحة البيع أن تكون العين حاضرة ومرئّية فيمجلس العقد) فمن باب أولى صحة بيع السلعة المعروضة بصورتها وأوصافها في المَتْجَر الإلكتروني.

وأما الصيغة المشتملة على الإيجاب والقبول، فمتحققة أيضًا كتحققها في عقد البيع التقليدي، غير أن التعبير عن الإيجاب والقبول في العقد الإلكتروني يتم عبر وسيلة إلكترونية حديثة أو (وسيط إلكتروني) ففي التجارة الإلِكتِرُونِيَّة يعتبر مجرد عرض السلع بأوصافها وسعرها المرقوم عليها في المَتْجَر الإلكتروني إيجاباً موجّهاً للجمهور، قال الدسوقي رحمه الله في حاشيته ناقلًا عن الإمام البرزلي: لو عرض رجل سلعته للبيع وقال: من أتاني بعشرة، فهي له، فأتاه رجل بذلك إن سمع كلامه أو بلغه، فالبيع لازم، وليس للبائع منعه، وعلى هذا يتحقق القبول عند الفقهاء بمجرد ضغط المشتري لشراء السلعة المعروضة وتقديم بيانات بطاقته الائتمانية والدفع من خلالها، ويكون هذا من باب البيع بالتعاطي الذي أجازه جمهور الفقهاء —كما ذكرنا في المسألة السابقة—، وهذا هو ما جرى عليه التكييف الفقهي والقانوني في عقود التجارة الإلِكتِرُونِيَّة.لكن الأمر في مسألة التعاقد بواسطة الوكيل الذَّكِي (Agent Intelligent Software) يختلف عن ذلك تماماً، فالمتعاقدان في عقد البيع الإلكتروني —كما ذكرنا— شخصان طبيعيان جائزا التصرف، تنطبق عليهما جميع الشروط التي اشترطها الفقهاء في العاقِدَين، لكن الوكيل الذَّكي) ماهو إلا برمجة ذكيةتعمل بأنظمة وتقنية الذكاء الاصطناعي، لتحلَّ في التجارة الإلِكتِرُونِيَّة محلَّ الشخص الطبيعي في كل شيء، بدءاً من عرض السلعة (في حالة التاجر) أو البحث عنها واستعراضها

(في حالة المستهلك) ثم المفاوضة على ثمنها، وإبرام العقد عليها، ودفع ثمنها نيابة عن الأشخاص الطبيعيين، حتى أصبح من الطبيعي الآن أن نجدعقّد بيع إلكتروني طرفاه إنسان وآلة ذكية، أو كلا الطرفين فيه آلة أو برنامج ذكي.وأدّت كثرة المتاجر الإلِكتِرُوْنِيَّة وزيادة كم السلع والخدمات المعروضة على شبكة الإنترنت، والإقبال المتنامي على التجارة الإلِكتِرُوْنِيَّة عرضاً وطلباً، إلى إهدار كثير من الوقت والجهد البشري من أجل البحث والتصفح في هذا الكم الهائل من البيانات، الأمر الذي دفع المتخصصينإلى الاستفادة من تقنيات الذكاءالاصطناعي في تصميم روبوتات هي عبارة عن برمجيات ذكية تنوب عن الأشخاص الطبيعيين في أداء مهامهم على شبكة الإنترنت، ويتم تفويضهم في القيام بأعمال كانت حكراً على الإنسان، فقاموا بتصميم تلك الروبوتات الذَّكِية التي عرفت باسم: الوكلاء الأذكياء (Intelligent Agents)، وسموها بـ الوكلاء، لأن فكرة (الوكيل الذَّكِي) تقوم على فكرة عمل الوكيل البشري الذي يتصرف نيابة عن موكله بمقتضى عقد الوكالة الممنوح إليه، وهؤلاء الوكلاء هم عبارة عن (برمجيات (Softwares)(تستطيع القيام بأشياء ومهام على شبكة الإنترنت، كان من المفترض أن يقوم بها الشخص الطبيعي إذا كان لديه الوقت الكافي لأدائها، فالوكيل الذَّكِي بكل بساطة ما هو إلا مساعد افتراضي يجلس داخل جهاز كمبيوتر، ويمكنه القيام بكل أنواع المهام نيابة عنمستخدمه، كقراءة البريد الإلكتروني، وفلترته، وترتيبه في قوائم مختلفة، والرد التلقائي على بعض الرسائل وفقا لما تم برمجته عليه، أو يقوم بتصنيف الأخبار المعروضة يوميًّا في المواقع والمجلات الإلِكتِرُوْنِيَّة لاختيار المقالات التي تهم مستخدمه، أو القيام بإجراء حجوزات الفنادق والطيران لمستخدمه... إلى غير ذلك من الأعمال التي توكل إليه،

ومن أهم الوكلاء الأذكياء تلك الروبوتات التي صُمُمت لتمثيل البائعين والمشترين في تعاقداتهم وصفقاتهم الإلِكتِرُوْنِيَّة عبر شبكة الإنترنت، وتنوب عنهم في إبرام العقود الإلِكتِرُوْنِيَّة، وتسمى (بوكلاء المعاملات(Transaction Agents)، والتي يتم استخدامها الآن –وبكثرة– في أنشطة التجارة الإلِكتِرُوْنِيَّة المختلفة، بدءًا من البحث في الويب، والعثور على مستهلك (مشتر للسلعة)، أو العثور على منتج أفضل بسعر أرخص، أو الدخول في التفاوض على السلعة، أو المزايدة على السعر في مواقع المزادات الإلِكتِرُوْنِيَّة نيابة عن المستخدمين، وفي النهاية إبرام العقود، ودفع الثمن أو استلامه باستقلالية كاملة عن مستخدميها من الأشخاص الطبيعيين،

ففي جانب المزودين والتُّجَّار، لم يعدْ الآن من التسويق الأمثل مجرد إنشاء موقع إلكتروني

أو مَتْجَر افتراضيّ، وعرض البضائع والسلع فيه، وانتظار ولوج المستهلكين إليه، لم تعد هذه الطريقة كافية في ظل هذا الكم الضخم من السلع والبيانات الموجودة على شبكة الإنترنت، ومن ثم لجأت العديد من الشركات والمواقع التِّجَاْرية الكبرى مثل أمازون Amazon وغيرها إلى عرض بضائعها وتسويقها في مواقع الإنترنت المختلفة من خلال (الوكلاء الأذكياء)أو(وكلاء البيع (Seller Bots)(حيث يتم تزويد تلك البرامج ببيانات السلع ومواصفاتها وخصائصها وأسعارها لتقوم بعرضها وتسويقها في المواقع التِّجَاْرِيَّة المختلفة على شبكة الإنترنت، ومراسلة المستهلكين المسجلين في تلك المواقع عبر بريدهم الإلكتروني وحساباتهم على مواقع التواصل الاجتماعي، وتقديم العروض الترويجية لهم لبيع هذه السلع، بعد معرفة ميولهم الشرائية من خلال عمليات شرائهم السابقة، والتي يقوم الوكيل الذَّكِي بجمعها وتحليلها وتصنيفها للاستفادة منها في عمليات التسويق الذَّكِي، وبمجرد قبول أحد المستهلكين بعرض الوكيل الذَّكِي وموافقته على شراء السلعة باختيارها والضغط عليها، يتحرك الوكيّل الذَّكِي مباشرة لإبرام العقد مع هذا المستهلك وبيع السلعة له وقبول ثمنها المدفوع بخصمه إلكترونيًّا من حساب المشتري، ويتم كل ذلك نيابة عن مستخدمه ودون علمه، فيصير المستهلك في هذه الحالة —وهو شخص طبيعي— كأنه تعاقد واشترى من روبوت أو آلة. وقد يقوم المستهلك هو الآخر باستخدام (وكيل ذكي) في عملية الشراء، من خلال برنامج من البرامج الذَّكِية المصممة للتسوق والشراء عبر الشبكة (وكلاء التسوق(Shopping Bots)(، حيث يزودها المستخدم بالسلعة التي يريد شراءها ومواصفاتها والسعر الأعلى الذي لا يريد تجاوزه في عملية الشراء، لتقوم هذه البرمجيات الذَّكِية بالبحث في المتاجر عن السلعة المطلوبة، والاتصال مغغيرها من الوكلاء الأذكياء، ومقارنة الأسعار، واختيار الأفضل والأرخص سعرًا، ومن ثم التعاقد عليها وشراؤها، ودفع ثمنها من بطاقةالائتمان التي زودها المستخدم ببياناتها، فيصير العقد في هذه الحالة كأنه قد تمَّ بين آلة وَآلة (وكيل التاجر الذَّكِي)،و(وكيل المستهلك الذَّكِي(، وهناك أنظمة مبرمجة للدخول في عملية تفاوض على السلعةبحيث يستطيع وكيل المشتري الدخول في تفاوض مع وكيل البائع حول سعر السلعة، ومن ثم اتخاذ القرار بإبرام العقد بعدانتهاء عملية التفاوض، وتوجد أخرى مصممة للدخول في المزادات الإِلكتِرُوْنِيَّة (وكلاء المزادات (Auction Agents)(، حيث يمكنها بيع أو شراء السلعة عن طريق المزايدة على سعرها في المواقع الإِلكتِرُوْنِيَّة التي تتبع نظام البيع بالمزايدة، مثل موقع Ebay الشهير، أو موقع Onsaleأو غيرهما، فيستطيع الوكيل الذَّكِي عند دخوله في هذه المواقع

باسم مستخدمه أن يدخل في مزايدات حقيقية مع الأشخاص الطبيعيين، أو مع غيره من الوكلاء الأذكياء الآخرين، فمثلا: لو أن وكيلاً ذكياً موكلاً من قبل مستخدمه ببيع سلعة على ألّا يقل ثمّن البيع عن سعر محدد، فإن هذا الوكيل يستطيع دخول مواقع المزادات الإلِكترُوْنِيَّة، وعرض بيانات سلعته فيها، وإعلان بداية المزاد، ويتلقى العروض، ويرد عليها ويقدم تفاصيل أكثر عن سلعته لطلب الزيادة في سعرها، وفي النهاية يقوم بترتيب العروض التي تلقاها ويبرم العقد مع أفضلها، وهكذا حتى صار الوكلاء الأذكياء في التجارة الإلِكترُوْنِيَّة اليوم يشبهون الوكلاء الطبيعيين من البشر، فمستخدم الوكيل الذَّكِي في التجارة الإلِكترُوْنِيَّة كأنه وكله نيابة عنه في إبرام العقود وإتمام الصفقات، كما لو وكل شخصا طبيعيا في ذلك بمقتضى عقد الوكالة الشَّرْعي.

وهنا يرد السؤال عن التكييف الفقهي للعقود الإلِكترُوْنِيَّة المبرمة بواسطة الوكلاء الأذكياء، هل هي عقود أبرمت بمقتضى عقد البيع الإلكتروني التقليدي السابقذكره؟ على اعتبار أن (الوكيل الذَّكِي) فيها ما هو إلا وسيلة اتصال بين العاقدين، ووسيط إلكتروني يتم التعبير من خلاله عن رضا مستخدمه وإرادته؟ أو أنها أبرمت بمقتضى عقد (الوكالة) على اعتبار أن الوكيل الذَّكِي فيها ليس مجرد وسيلة اتصال عادية، نظَراً لما يتمتع به من الاستقلالية في اتخاذ القرارات والدخول في مزايدات وقبول العروض ورفضها وإبرام العقود بمعزل عن مستخدمه الذي لا يعرف مع من تعاقد،أو كيف تعاقد، ولم يتمّ استئذانه أصلًا عند إبرام العقد، اكتفاءً بالإذن المسبق والتفويضالمكتسب من تزويد الوكيل بالبيانات قبل تشغيله؟

لا شك أن الأمر يستقيم فقهاً وقانوناً لو أننا اعتبرنا الوكيلَالذَّكِي مجرد أداة اتصال أو (وسيط إلكتروني) بين البائع والمشتري، يتم من خلاله التعبير عن الرضا والتوافق على الإيجاب والقبول الصادرين من طرفي العقد الطبيعيين، بحيث لا يكون الوكيل الذَّكِي إلا أداة ناقلة لإرادة المتعاقدين من غير أن تكون له إرادة مستقلة في العقد، مثله في ذلك مثل أي وسيط إلكتروني آخر، كالهاتف، والفاكس، والبريد الإلكتروني، وتطبيق الهاتف الذَّكِي، والموقع الإلكتروني، وغير ذلك من الوسائط الإلِكترُوْنِيَّة،وهذا ما سارت عليه قوانين التجارة الإلِكترُوْنِيَّة الدولية والمحلية حتى اليوم.

لكن في واقع الأمرلا يجوز لنا أن نعتبر الوكيل الذَّكِي مجرد وسيط إلكتروني أو وسيلة اتصال كالهاتف أو الفاكس أو الإيميل أو شاشة الحاسوب، ومن ثم نجري عليه **حكم هذه الوسائل** من كونها مجرّد وسائط ناقلة لإرادة المتعاقدين ليتمكن بعد ذلك من التنقل الحر في المواقع والمتاجر الإلِكترُوْنِيَّة المختلفة لتحقيق مهمته، ويستطيع أثناء أداء مهمته

أن يتفاعل مع بيئته، ويستجيب بشكل تلقائي لجميع المتغيرات التي تطرأ فيها من أجل الوصول إلى تحقيق المهمة بأعلى قدر من الدقة والمهارة.
فهب أن وكيلًا ذكيًّا فُوِّض من قبل مستخدمه في شراء سلعة ما بمواصفات وسعر محدد، وأثناء بحثه في المتاجر الإِلكِترُونِيَّة عن السلعة ومواصفاتها وأسعارها، واستقراره على أفضلالعروض، وقبل إبرامه للعقد، ظهر له أن أشخاصًا يعرضون نفس السلعة في موقع من مواقع المزادات الإِلكِترُونِيَّة، وأنه قد يستطيع أن يدخل في هذه المزايدات ويتحصل على السلعة بسعر أفضل مما كان سيتعاقد عليه، فإنه على الفور يستجيب لهذه التغيرات ويتفاعل معها ويتخذ القرار بنفسه بالدخول في المزاد والشراء من خلاله من غير علم مستخدمه، لأن من أهم خصائصه التي صُمم عليها: الاستقلالية، والمبادرة، والتفاعل مع البيئة، والتكيف مع المتغيرات، والتعلم الآلي، واتخاذ القرارات في ضوء ذلك مثل الإنسان، لا شكَّ أن برمجيات ذكية تعمل بهذا الشكل من الاستقلالية، لا يجوز أبدًا اعتبارها مجرد وسيط إلكتروني ووسيلة ناقلة لإرادة مستخدميها، لأن الحاصل بالفعل أن هذه الروبوتات تعبر عن إرادتها هي لا عن إرادة المستخدمين، نظرا لما تتمتع به من خصائص تجعلها قادرة على التصرف الحر واتخاذ القرارات المستقلة، الأمر الذي دفع البعض إلى القول بإجراء أحكام (الوكالة) على هذه البرمجيات الذَّكِية، لأنها تقوم بدور الوكيل الطبيعي (الوكيل الإنسان) في إبرام العقود وإتمام الصفقات، وتتصرف باستقلالية كاملة لصالح مستخدميها، كتصرف الوكيل الإنسان، لكن عقد (الوكالة) في الفقه الإسلامي —وكذا في القانون المدني— لا يجوز إبرامه إلا بين شخصين طبيعيين متمَتعين بالأهلية (أهلّية الأداء) أو(الشخصية القانونية) التي تؤهلهم لإبرام العقود وإنفاذ التصرفات، ومن ثم اشترط الفقهاء في الوكيل أن يكون إنساناً عاقلاً يعتد بلفظهوعبارته في العقود، بقصد البيع، ويعقل معناه، ويعرف أن الشراء جالب للسلعة، وسالب للثمن، وأن البيع عكسه، ويستطيع التمييز بين الغبن الفاحش والغبن اليسير، فلا وكالة باتفاق الفقهاء لفاقدٍ للعقل، والوكيل الذَّكِي وإن لم يكن له عقل طبيعي، وإن لم يكن إنساناً بشرياً، إلاّأنه يملك من الذكاء الاصطناعي مايجعله ممّيزا ومدركاً، وقاصداً وعاقلاً لما يفعله، ويفوق في إبرام عقود التجارة الإِلكِترُونِيَّة غيره من البشر الطبيعيين، الأمر الذي دفع البعض إلى القول بضرورة تعديل القوانين المعمول بها الآن، وإضفاء صفة (الأهلية) أو الشخصية القانونية على هؤلاء الوكلاء الأذكياء، نظرا لما يتمتعون به من إرادة مستقلة في إبرام العقود، ومشاركة إيجابية في إتمام الصفقات،

وهو أمر يتماشى مع تلك الدعوات التي تنادي بإعادة النظر في شأن هذه الكيانات الذَّكِية الذاتية التشغيلوالروبوتات المستقلة التي بدأت في الانتشار عالمياًومن المتوقع اندماجها مع البشر حياتيافي السنوات القادمة، والدعوة إلى ضرورةتحديد المسؤولية عن الأضرار الناتجة عن هذه الآلات والروبوتات المستقلة ذاتية القرارات، والتي لا يجوز أبدًا إجراؤها على الأشياء غير العاقلة والآلات العادية في الأحكام،لأن هذه الكيانات يمكنها القدرة على التصرف خارج سيطرة مستخدميها، فمن سيكون مسؤولاً عن الضرر الناشئ عن هذه الكيانات في تلك الحالة.

المسؤولية والضمان فيما تحدثه الروبوتات المستقلةأو يحدث عليها من أضرار، في الشريعة الإسلامية:

أولاً: في حالة إذا اعتدى عليها إنسان فأتلفها أو تسبب في إتلافها،

أ: المسؤولية والضمان قياسا على العجماوات من الحيوانات:

تعتبر الروبوتات المستقلة في القوانين المدنية المتوافقة مع منصوصات الفقهاء رَحمهم الله هو أنَّها من قبيل الأموال أو الأشياء المملوكة للإنسان، كغيرها من الآلات التقليدية والحيوانات وسائر الممتلكات، بحيث إذا اعتدى عليها إنسان فأتلفها أو تسبب في إتلافهاضُمِنَت قيمتها لمالكها،وذلك اعتمادًا على كون الإتلاف أو الفعل الضار صدر مِمَّن يصح تضمينه، عّد عندها سببًا من أسباب الضمان عند الفقهاء،

وقداتفق الفقهاء رَحمهم الله على أن الأصل في الضمان أنتضمن الأموال المثلية بمثلها، وتضمن الأموال القيمية بقيمتها،عملاً بقول الله تعالى:(**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**) سورة البقرة، الآية: 194

وبناءً عليه: فإن أي اعتداء على الروبوت من قبل أي شخص –مباشرًا كان أو متسببًا– نتج عن فعله إتلاف الروبوت، أوضرره، فإنه يجب عليه الضمان بالقيمة، على اعتبار أن الروبوتات من الأموال القيمّية لا المثلّية.

هذا في حالة الجناية على الروبوت، أما في حالة جناية الروبوتات على الأشخاص والأموال فيمكن تخريج أحكامها على أحكام الجناية الحيوانفي الفقه الإسلامي،

حيث جاءت الشريعة الإسلامية في هذا الباب بمجموعة من الأحاديث والنصوص الحاكمة التي بنى الفقهاء رَحمهم الله في ضوئها أحكامًا يمكن أن يعتمد عليها في هذه القضية، فورد حديث النبيﷺ«**العَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ، وَالبِئْرُ جُبَارٌ، وَالمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَفِي الرِّكَازِ الخُمُسُ**»

والعجماء هي البهيمة التي لا تعقل، وجنايتها وجرحها: هو ما يصدر عنها من ضرر بالغير في نفسه أو ماله، وجُبار أي: هدرٌ لا مؤاخذة فيه ولا ضمان إذا كانت منفلتة، ليدل على أن الأصل في جناية الحيوان أن تكونهدراًلا ضمان فيهاعلى أحد، وذلك في حال ما لو انفلت بنفسه فأحدث الضرر دون تقصير أو تعّدٍينسب إلى واحد من الآدميين.

أما إذا حصل الإتلاف من الدابة بسبب تعّد أو إهمال وتفريط من آدمي فإن الضمان يلزمه، والمسؤولية تلحقه؛ بسبب تعديه أو تفريطه، مالك كان أو غير مالك، راكِبًا أو قائدًا أو ناخسًا لها أو دافعًا أو مرسلاً... إلخ، كَل بحسب مسؤوليته على تفصيل واسع لذلك عند الفقهاء،لقوله ﷺ : من **(أوقف دابة في سبيل من سبل المسلمين، أو في سوق من أسواقهم، فأوطأت بيد أو رجل، فهو ضامن)**

فأوجب النبي ﷺ الضمان على الآدمي في هذه الحالة؛ لصيرورته متعَدّيا بالإيقاف وشغل الطريق العام من غير حق ومن غير حاجة على نحو يخل بالسلامة.

وعليـــــه يمكن القولإن الضرر الناشئ من فعل الحيوان قد يكون هدراً في الشريعة الإسلامية لا ضمان فيه ولا مسؤولية، وذلك في حال ما لو انفلتت الدابة بنفسها فأحدثت الضرر باختيارها من غير إمكان نسبة التقصير أو التعّدي إلى الآدميين، لكن إن أمكن نسبة ذلك الضرر إلى آدمي، كمالو قَصّر في الحراسة، أو فرط أو تعّدى راكب أو سائق، أو ناخس لها، أو مرسل أو نحو ذلك، فإن الضمان يلزمه، والمسؤولية تلحقه بقدر تعديه أو تفريطه، وعلى هذا يقاس فعل الروبوت وجنايته، فإن أمكن فيها نسبة التقصير أو التعّدي إلى واحد من الآدميين، كمالك للروبوت، أو مشغّل له، أو مبرمج، أو ومصنّع، فإنَّ المسؤولية تتوجَّه له على قدر تعدّيه أو تفريطه، وإن لم يمكن نسبة التقصير والتعدي إلى واحد من الآدميين، وتبينانفلات الروبوت بنفسه واختياره من غير تقصير أو تفريط أو تعد أو إهمال من أحد، فإنَّ فعله يكون هدرًا، ويمكن ضبطهذا الأمر بإلزام المطوّرين وشركات التصنيع بتضمين الروبوتات (صندَوقاً أسوداً) كما هو الحال في الطائرات، يتم فيه تسجيل جميع البيانات والقرارات التي يتخذها الروبوت، والبرمجيات التي تم برمجته عليها، حتى يتسنّى لأصحاب الاختصاص توجيهالمسؤولية عنالأضرار التي تحدثها هذه الروبوتات المستقلة.

ب: المسؤولية والضمانقياساً علىأحكام الرقيق في الفقه الإسلامي:

وهذا في حالة منحها أهليّة وشخصيّة قانونيّة على غرار الشخصيّة الاعتباريّة الممنوحة لجماعات الأفراد والأموال في القوانين المدنيّة الآن، ومعأن هذا الاحتمال غير حاصل

الآن في القوانين الحالية، لكنه محتمّل الحصول في المستقبل بشدة، بسبب تعالي كثير من الأصوات القانونية المنادية به في الدول الغربية، وعلى افتراض حصول ذلك في المستقبل، فإن التخريج الفقهي لأحكام المسؤولية والضمان لهذه الروبوتات، من الممكن إجراؤها على أحكام العبيد في الفقه الإسلامي، حيث إن العبد يتمتع في الفقه الإسلامي بأهلّية وجوب وذمة صالحة لتحمل الواجبات واكتساب الحقوق، ويتمتع بأهليّة أداء عورضت بالرّق فأوجبت له أحكامًا تخصه، حتى قال الفقهاءُرحمهم الله : إن الرقيق فيه معنى (الآدمية) أو (الإنسانية(بدليل كونه ُمكلّفاً بالأحكام الشّرْعية من غير خلاف، وفيه أيضًا معنى المالية، أو (الشيئية) بدليل ورود الملك عليه من غير خلاف، وهذه الطبيعة أخرجته من دائرة الأشخاص الطبيعيين الأحرار، وأنشأت له طبيعة خاصة ومرتبة متوسطة بين مرتبة (الشيئية) وهى مرتبة الجمادات والحيوانات وسائر الأموال والممتلكات، وبين مرتبة (الشخصّية) أو (»الإنسانّية) الممنوحة للأشخاص الطبيعيين،

وهذه المرتبة المتوسطة هي التي يمكن لنا تخريج أحكام الروبوتات المستقلة عليها إن أردنا منحها (الأهلية) أو »(الشخصية القانونية) في المستقبل.

فالعبد في جانب الجناية عليه ُغُلِّبت فيه مرتبة (الشيئية)، أو (المالية) على مرتبة »(لآدمية) أو (الشخصية)عندجمهور الفقهاء، فنص الجمهور على أنه لا قصاص على الحر فيما لو قتَل العبد عمداً أو خطأً، وإنما يلزمه دفع قيمته لسيده، لأن العبد عندهم نزل بالرّق عن مرتبة (الآدمّية)إلى مرتبة (المالّية)، ومن ّشرط القصاص المكافأة والمساواة، وقد انتفت هاهنا،

وعليه يمكن تخريج أحكام الجناية على الروبوت على أحكام الجناية على العبد بناءً على رأي الجمهور، في إلزام الجاني بدفع قيمةالروبوت لمالكه عند إتلافه أو قيمة ماأتلفه منه عند إتلاف بعضه.

ثانياً: في حالة جناية الروبوت نفسه على الأنفس والممتلكات:

وذلك على افتراض منحه الذمة والأهلية (الشخصية القانونية) فمن الممكن أيضًا إجراء الأحكام في ذلك على أحكام جناية الرقيق في الفقه الإسلامي،كون الرقيق —كما ذكرنا— يمتلك أهليَّة وذمة بحكم آدميته، لكنه طرأ عليها عارض الرق فغير بعضًا من أحكامها ولوازمها، وعليه هنا يكون قد طرأ عارض الآدميَّة وهو الذكاء على الشيئيَّة وهو الذَّكَاْء، أي الصورة المعاكسة للرِّق فيأخذ حكمه والله أعلم.

ففي حالة جناية العبد على نفس الإنسان الحر،فإنه إذا كانت الجناية خطأ، فإن الإجماع (كما حكاه البيهقي)قائمٌ من الفقهاء على تعلق الحق برقبة العبد دون الامتداد إلى ذمة سيده، وإن عدم امتداد المسؤولية إلى سيده أو إلى الأجنبي مشروطة بعدم تدخلهم في الجناية أوالضرر، أما إذا كانت الجناية أو الضرر بتوجيه أو أمر منهم فعندها يتحملون المسؤولية والضمان من غير تعلق برقبة العبد مطلقاً.

وفي ضوء ذلك يمكن تكييف مسؤولية الروبوت وذلك في حال إكسابه أهلية وذمة مالية والشخصية القانونية في المستقبل، إذ من الممكن انشاءهيئة لتسجيل هذه الروبوتات وتسجيل بيانات مالكيها ومطوريها وفتح حسابات بنكية لهذه الروبوتات المستقلة العاملة في مجالات تدر دخلاً وأرباحًا على مالكيها على غرار الحسابات البنكية المفتوحة للشركات والشخصيَّات الاعتباريَّة، حتى تتعلق الحقوق ابتداءًبهذه الحسابات، فتؤدى منها التعويضات عن الأضرار والإتلاف، من غير امتداد بالمسؤولية إلى ذمم المالكين أو المطورين إذا ثبت عدم مشاركتهم في الجناية بالتعدي أو بالتقصير، فإن وفت تلك الأموال وسدت فبها ونعمت وإلا تعلقت الذمة برقبة الروبوت فيباع ويوفى بثمنه، وإذا أراد المالك أن يفديه ويسد عنه فله ذلك.. والله تعالى أعلم.

الاستنتاجات

أولاً: إنَّ الذكاء الاصطناعي اليوم لم يعد ضرباً من ضروب الخيال العلمي، ولم يعد البحث فيه وفي أحكامه نوعًا من أنواع التَّرَف الفكري، بل إنه بات حقيقة واقعة يتَّجه العالم إليها بقوة، وستبنى عليه في السنوات القادمة اقتصاديات دول وميزانيات حكومات.

ثانياً:صحة البيع والشراء في المتاجرالذَّكِية،لأن البيع والشراء فيها يتم في صورة (المعاطاة) وهي الصيغة الفعلية لعقد البيع.

ثالثاً: لا مانع من وجهة نظر الفقه الإسلامي من منح الروبوتات المصممة كوكلاء أذكياء الأهلية والذمة المالية والشخصية القانونية على غرار الشخصية الاعتبارية.

رابعاً:يمكن تخريج مسائل المسؤولية والضمان المتعلقة بجناية الروبوت والجناية عليه، على أحكام المسؤولية والضمان التي نص عليها الفقهاء في باب جناية الحيوان.

خامساً:إمكانية تخريج مسائل المسؤولية والضمان المتعلقة بجناية الروبوت –في حال منحه الأهلية والشخصية القانونية– على أحكام المسؤولية والضمان التي نص عليها الفقهاء في باب جناية الرقيق

التوصيات:

أولاً: توسيع الدراسات الفقهية للإحاطة بمستجدات الذكاء الاصطناعي وتبيان الموافق الشِّرْعي منها بما يتلاءم مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

ثانياً: ينبغي دخول الأسواق المنافسة العالمية وعمل متاجر الكترونية إسلامية وفق المبادئ الشِّرْعية.

ثالثاً: يجب تحديد المسؤولية بوضوحفي حالة حدوث أخطاء أو تجاوزات من قبل الأنظمة التي تعتمد على الذكاء الاصطناعي.

رابعاً: لابدَّ من التأكد قدر الإمكان من أثر الروبوتات المستقلة بأنواعها المختلفة على الإنسان، لضمان السلامة قبل السماح لها بالعمل، لأنها أصلًا وُجدت لأجل الإنسان ومصلحته أو هكذا ينبغي.

والحمد للّه أوَّلا وآخرًا

المصادر والمراجع

1.خليفة، إيهاب،2017م، الذكاء الاصطناعي: تأثيرات تزايد دور التقنيات الذَّكِية في الحياة اليومية للبشر، مقال منشور ضمن سلسلة تحليلات المستقبل ، مجلة اتجاهات الأحداث، مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة،دبي، العدد٢٠، أبريل سنة٢٠١٧م.

2.السرخسي ، محمد بن أحمد بن أبي سهل ، المبسوط للسرخسي ، دار الفكر—بيروت، الطبعة الأوَّلى، ١٤٢١هـ—٢٠٠٠م، تحقيق: خليل محيي الدين الميس.

3.المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني ، أبو الحسن برهان الدين ، الهداية في شرح بدايةالمبتدي، تحقيق طلال يوسف، دار احياء التراث العربي — بيروت — لبنان.

4.ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير ، ٦/٢٤٩٠٢٤٨، دار الفكر— بيروت،

5.القزويني، عبد الكريم بن محمد الرافعي، فتح العزيز، دار الفكر، بيروت، ج8، 6.شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي،مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الكتب العلمية— بيروت، الطبعة الأوَّلى’ 1994م.

7.ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، حاشسية ابن عابدين مع الدر المختار،دار الفكر—بيروت،

8.داماد افندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده, مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤١٩هـ–١٩٩٨م،

9.البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس ، شرح منتهى الإرادات،عالم الكتب ، بيروت،

10.شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعينيالمالكي،مواهب الجليلفي شرح مختصر خليل ، دار الفكر ، بيروت،

11.النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف ، المجموع شرح المهذب ، دار الفكر، بيروت

12.بوشعور، محمد حريري، 2007م، واقع التجارة الإلِكترُوْنِيَّة في ظل الاقتصاد الرقمي، بحث مقدم للملتقى الدولي الثاني،المعرفة في ظل االقتصاد الرقمي ومساهمتها في تكوين المزايا التنافسية للبلدان العربية، جامعة حسيبةبن بوعلي، الشلف، الجزائر،

13.البنان، محمد، 2008م، العقود الإلِكترُوْنِيَّة، بحث منشور ضمن أعمال ملتقيات وندوات: النظم والقواعد القانونيةللتجارة الإلِكترُوْنِيَّة– المنظمة العربية للتنمية الإدارية، جامعة الدول العربية، القاهرة،

14.مؤمن، طاهر شوقي، 2008م،عقدالبيع الإلكتروني: بحث في التجارة الإلِكترُوْنِيَّة، مجلة حقوق حلوان للدراسات القانونية والاقتصادية، جامعة حلوان، القاهرة، عدد11.

15.السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين ، 1994م، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية– بيروت، الطبعة الثانية ،

الدرنير، الشيخ أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ ٣/ ٤،ط. دار الفكر– بيروت،

16.البدري، محمد فاروق صالح، 2013م، أشكال التعبير عن الإرادة في العقد الإلكتروني بين الشريعة والقانون، بحث منشور بمجلة جامعة الأنبار للعلوم الإِسْلَامِيَّة، العراق،

17.عبد الجواد، سامح زينهم، 2006م ثورة البرامج الذَّكِية على شبكة الإنترنت، بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر استخدام تقنيات رفع أداء محركات البحث في دعم المواقع العربّية وورشة عمل أسرار التّسويق الإلكتروني في استخدامحركات البحث، المنظمة العربية للتنمية الإدارية– جامعة الدول العربية، القاهرة،

18.انانتا شاران، 2008م، برمجيات الوكلاء الأذكياء في التجارة الإلِكترُوْنِيَّة، بحث منشور بمجلة جامعة ICFAI لتكنولوجياالمعلومات– الهند،

19.أرنو آر لودر، مارتن فولون، 2002م، الوكلاء الأذكياء ومتطلبات المعلومات لتوجيه البيع عن بعد والتجارة الإلِكترُوْنِيَّة، ورقة عمل منشورة بالمجلة الدولية للقانون والحاسبات والتكنولوجيا– بريطانيا،

20.فرج، أحمد قاسم، 2017م، استخدام الوكيل الذَّكِي في التجارة الإلِكترُوْنِيَّة، دراسة قانونية

مقارنة في إطار ماهيته ونفاذ تصرفاته، بحث منشور بمجلة المفكر– كلية الحقوق والعلوم السياسية– جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد 16،

21.الدحيات، عماد عبد الرحيم، 2017م، استخدام الوكيل الذَّكِي في التجارة الإِلِكتِرُوْنِيَّة: دراسة قانونية مقارنة في إطار ماهيته ونفاذ تصرفاته،القانون وبرمجيات الوكلاء الأذكياء، بحث منشور بمجلة قضايامعاصرة في الإعالم والاتصالات، عمان، الاردن، مجلد9، العدد2،

22.شوبران سمير، 2010م، حقوق الوكلاء الأذكياء المستقلين، ورقة علمية منشورة بمجلة الأتصالات الصادرة عن رابطة مكائن الحوسبة(ACM)، الولايات المتحدة الأمريكية– مجلد ٥٣– عدد٨،

23.أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، تقي الدين الشافعي، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، ط1، 1994م،

24.ديفيد، جونكيل، 2016م، الالات المسؤولة: الفرص والتحديات لوكلاء الذكاء الاصطناعي المستقلين، ضمن كتاب: الرابطة الرقمية، الهوية، الوكالة، والمشاركة السياسية– طبع سنة 2016م،

25.ستيوارت آر كروس الوكالة والعقد وبرمجيات الوكيل الذَّكِي

26.وميجل لوكيت، وكلاء أذكياء بينا: هل ينبغي أن ندرك أنهم وكلاء لائقون؟

27. ديفيد، جونكيل، 2016م، الالات المسؤولة: الفرص والتحديات لوكلاء الذكاء الاصطناعي المستقلين، ضمن كتاب: الرابطة الرقمية، الهوية، الوكالة، والمشاركة السياسية– طبع سنة 2016م،

28.البغدادي، أبي محمد بن غانم بن محمد، مجمع الضمانات في مذهب الامام الأعظم أبي حنيفة النعمان، دار السلام– القاهرة، سنة١٤١٩هـ– ١٩٩٩م، تحقيق: د. علي جمعة، د. محمد.

29.ابن عابدين، 2000م، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت،

30.القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق، ٤/ ٦٨،ط. دار الكتب العلميسة–بيروت، سنة١٤١٨هـ–١٩٩٨م، تحقيق: خليل الميس.

31.البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه

32.البراذعي،لأبي سعيد بن البراذعى، التهذيب في اختصار المدونة، دار البحوث للدراسات الإسالمية وإحياء التراث– دبي، الطبعة الأَوَّلى ١٤٢٣ه–٢٠٠٢م، تحقيق: د. محمدالأمين.

33.المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني ، الهداية في شرح بداية المبتدي،تحقيق:

طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت ،لبنان.
34.الدار قطني،أبو الحسن علي بن عُمَر بن أحمد بن مهدي، سنن الدارقطني.
35.البرعي، أحمد سعد على، تطبيقات الذكاء الاصطناعي والروبوت من منظور الفقه الإسلامي، مجلة دار الافتاء المصرية، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة،
36.كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت.
قال البيهقي:إجماع أهل العلم على أن جناية العبد في رقبته. ينظر: الاشبيلي، أحمد بن فرج، مختصر 37. خلافيات البيهقي، مكتبة الرشد– الرياض، الطبعة الأوَّلى 1407هـ– 1997م، تحقيق: ذياب عقل.
38.ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء – مكة المكرمة.

المصادر الاجنبية:
The Age of Spiritual Machines,Ray Kurzweil, Viking 1999, USA, Page 161.
Software Agents in Electronic Commerce, Ananta Charan Ojha, The ICFAI University Journal of Information Technology, India, 2008,
. Agency, Contract and Intelligent Software Agents,Stuart R Cross, , Rights for Autonomous Artificial Agents, Samir Chopra, page 38-40,Artificial agents among us: Should we recognize them as agents proper?, MigleLaukyte, page 1-

مواقع الانترنت:

https:www.maaal.com/archives/20161206/83866 :
http:/www.askzad.com/viewer?id=1d6a98e8-cb1a-4467
http:/www.askzad.com/viewer?id=853abeaa-c9b8-45c9-a5e0-9933bd9e2eabservice=1type =image
: http://iswy.co/e14vmo
https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1360086032000122556

السّياق اللّغوي- التّربويّ في انزياح الألفاظ الجنسيّة في القرآن الكريم

د. حيدر إسماعيل

أستاذ مساعد - الجامعة اللبنانيّة

المقدّمة

قال تعالى في محكم كتابه العزيز الحكيم: (يَا أَيُّها النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)[1]

إنّ القرآن الكريم بلغ مراده في حديثه عن العلاقات الجنسيّة بين الزوجين أو غيرهما وأحاطها، بأفصح العبارات وأجملها مبنًى ومعنًى وتركيبًا، من دون خلل في الكلام بنقصان أو زيادة، ومن دون خدش للحياء أو اسفاف في التعبير.

وقد تعدّدت آيات القرآن الكريم التي تناولت الممارسة الجنسيّة بين الزوجين، وتنوّعت ألفاظها واختلفت سياقاتها ومدلولاتها، بحسب موضوعاتها ومقاصدها، وكلّها حافظت على طابع القرآن الجامع لكل المدلولات والمواضيع التي تحدّثت عن ذلك.

حيث عرض اللّه كلامه في القرآن لذلك وتناوله بطريقة عالية رفيعة عفيفة راقية، تبلغ المقصود وتبلغ الأفهام، وتحكم الأحكام من دون أن تثير الغرائز الجنسيّة، ودون أن تهبط بآيات اللّه عن مستواها الرفيع بطريقة تمجّها الأسماع، أو تنفر منها الفطر السّليمة، والقلوب الصّافية.

اتّخذ القرآن الكريم منهجًا خاصًا في التعبير عن الخصوصيات الزوجية، والتوجيه، والوعظ، والتنبيه، والتحذير، والأمر والنهي، والحث على فعل شيء معين، والدفع إليه والمنع عنه، فأخفى وحجب وستر ووارى كل العبارات التي تشرح العمليات أو الممارسات الخاصة بين الزوجين، إمعانًا في الستر، وتأدّبًا في العرض، وتفنّنًا في البيان.
ولم تصرح آياته بلفظ الجماع مطلقًا في جميع المواضع والمواضيع التي تحدثت عن ذلك، إنّما استخدمت عدة ألفاظ بعدة صيغ وأساليب مختلفة.
وفي هذا البحث سوف أستعرض كلّ ما ذكر في القرآن الكريم من آيات كريمة عن الاتّصالات الجنسية المشروعة وغير المشروعة بين الذكر والأنثى أو بين الجنس نفسه واظهار دلالتها. إضافة إلى تبيان الهدف من وراء تعبيرات القرآن الكريم وإشاراته وكناياته وهو تبيين التربية الأخلاقية التي أرادها الله منّا جميعًا ليربّي بها الناس ويرشد بوساطتها الزوجين إلى أنّ إلتقاءهما الجنسي يجب أن يحاط بهالة من الأدب والحشمة.
وقد بنيت الدّراسة على إشكالية محوريّة، وهي ما أثر السياق اللّغوي- التربوي القرآني في تغيير دلالة الألفاظ؟
وللإجابة عن هذه الإشكاليّة اعتمدت على المنهج السياقي- العملي الذي يعدّ من أهمّ الأدوات المعرفيّة الإجرائيّة الحديثة التي تَوَفَّر لها قدرٌ مهمٌّ من الكفاية العلمية الضرورية في اللّسانيات المعاصرة، وعلم الدلالة الحديث، فحقّقَت نجاحًا معتبَرًا في دراسة النّصوص يمكن الإفادة من الكثير من آلياتها في جهود تفسير القرآن الكريم إلى جانب الأصول المبثوثة في تراثنا التفسيري.
ولا شك أنّ المنهج السياقي بِبُعْدَيْه: البُعد اللّغوي الدّاخلي، والبُعد المقامي الخارجي. يقدِّم بين يدي فهم النّصّ الشّرعي نسقًا من العناصر التي تقوِّي طريق فهمه وتفسيره والاستنباط منه؛ لأنّ العلم بخلفيات النّصوص وبالأسباب التي تكمُن وراء نزولها أو ورودها يورث العلم بالمسبَّبات، وينفي الاحتمالات والظنون غير المرادة، ويقطع الطريق على المقاصد المغرضة التي لم يُرِدْها الشارعُ الحكيم ولم يَرُمْها، ويصحِّح ما اعوجَّ من أساليب التطبيق، كاقتطاع النصّ من سياقه والاستدلال به معزولًا عن محيطه الذي نزل فيه.
ومع وجود نظرات أصيلة في تراثنا التفسيري تتحدّث عن السياق، إلّا أنّ الكثير منها لم يُشكِّل منهجيةً ذات أدوات متكاملة، وهذا ما تميّزت به الدراسات اللّسانية الحديثة التي يمكن الإفادة من كثير من دراساتها لتطبيق المنهج السياقي في تفسير آياته، مع مراعاة خصائص القرآن الكريم كونه؛ إلهيَّ المصدر، وعربيَّ اللغة، وعالميَّ الرسالة.

فالسياق هو «القاعدة الداخليّة التي ينحرف عنها الأسلوب، إذ تتحدّد أيّة ظاهرة أسلوبيّة بكونها تحولًا عن النّمط السائد في السياق»[2]، وتنبع أهميّة السياق من خلال الدور الذي يؤدّيه في فهم المعنى، ذلك أنّ الكلمة تكتسب مدلولها من السياق، وتتغيّر هذه الدلالة بتغيّره، وإن كان هذا لا ينفي وجود دلالات للكلمة المفردة لو خلت منها لبطلت وظيفتها في السياق، ومن ثم يأتي «السياق ليحدّد أحد تلك الوظائف الدلالية للكلمة»[3]. ويمكن تحديد هذه الظاهرة الأسلوبية في نصّ ما بموضوعية عن طريق رصد نقاط التحوّل في مسار السياق في هذا النصّ[4]، والسياق الأسلوبي أنموذج لغوي يساعد على كشف ظواهر النصّ، فكلمة السياق من الألفاظ التي استخدمها القدامى من النّحاة بمدلولها اللّغوي العام[5]، ولم تكن تحمل المفهوم الاصطلاحي الذي أصبح شائعًا فيما بين علماء اللّغة المحدثين، وحول اهتمام النحاة بالعوامل الاجتماعية في اللّغة. ولقد تعرّض أحد الباحثين[6] إلى دراسة السياق عند النّحاة واللّغويين، فذكر أنّ النّحاة اعتمدوا على السياق الجزئي المتمثّل في الشواهد الشعريّة، والنثريّة المعزولة عن نصوصها، وضربوا صفحًا عن النّصوص الكاملة الموثوق بها نحو القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وهو منهج لا غبار عليه، إذ كان هدفهم الوصول إلى الصّحّة النّحويّة إلا أنّه في بعض الأحيان يصبح الاعتماد على السياق الجزئي أمرًا غير موفق.

ثمّة اختلاف في مفهوم السياق من حيث المعنى المعجميّ والسّياقيّ، إذ يُراد بالمعنى المعجميّ المعنى الذي نَستقيه من المعجمات المختلفة، ويُمثّل المعنى الوَضعي الأصلي للفظ، الذي سُمّيَ المعنى المركزي[7] أو الأساس[8].

وقد قسّمت الدراسة أربعة عناوين أساسيّة مرتبطة بالإشكالية، وأستهلّت بمقدمة؛ وهي على الشكل الآتي:

أوّلاً: تحديد مفهوم الجنس

تعود كلمة جنس إلى أصول لاتينية Genius ومنها اشتقّ الجن والجنون، وقيل: إنّ العفريت أو الجنّي يدعى باللاتينية Genius وتعني (عبقري) وهنالك اجتهادات أخرى حول أصل كلمة (جنس)، وقيل إنّ كلمة jin الكردية تعني المرأة، أي المولدة. أمّا في العربية فكلمة (جن) تعني: جنّه الليل، أي ستره، وبه سمّي الجن لاستتارهم عن الأبصار.

فالجنس «هو الضرب من الشيء، وهو أعمّ من النوع، وهو لفظ يدلّ على الكثرة تضمّنًا»[9]

وله الحضور الكلّي في القرآن من الناحية الانثروبولوجية رغم غياب الكلمة.

ثمّة معنيان لها»:

—الولادة ومرادفاتها

—المعرفة ومرادفاتها.

فالولادة هي نتيجة تزاوج بين الرجل والمرأة، بعلاقة شرعية، ومن ثم الانجاب. أمّا المعرفة فهي نتاج تزاوج بين الموجودات عن طريق الحواس ودماغ الانسان، فتولد الأفكار، وبالتالي تتناسل الأفكار فكريًّا وليس جنسيًّا.

وفي الحديث عن مفهوم الجنس في الولادة نرى قول السيّدة مريم (ع) في القرآن عندما بشرها الملاك بغلام، وهو عيسى ابن مريم، (**قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا**)[11] فهي تعني عدم الاتصال الجنسي.

ثانيًا: السّياق اللّغويّ— التّربويّ في استخدام الألفاظ الجنسية

قدّم القرآن الكريم الدّلالات السياقيّة بأسلوب راق، معتمدًا باختياره الدّقيق للمفردة أو اللفظة الجنسية غير الخادشة للحياء بخلاف الكثير من الكتب السماوية الأخرى، التي تحدثت بشكل فاضح عن الجنس، فالقرآن الكريم تطرق إلى مواضيع حسّاسة للغاية بمنتهى البلاغة مع الوقار والحشمة، في سياق تربوي عبادي توجيهي عام (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين) فهذه الآية جمعت كلّ فنون الجنس وأنواعه وضروبه بأسلوب مجازي في سياق تربوي عبادي، فشبّهت العلاقة بالحرث الذي يتطلب مهارة في التعامل، ودراية في الأسلوب، ومعرفة في الخُلُق، ومتابعة في التربية، وتوكلًا حقيقيًّا وارتباطًا عاطفيًا ووجدانيًا، وهذه العملية غير محددة في زمان أو في مكان، فأصبحت العلاقة منظومة وجوديّة واجتماعيّة متكاملة. فهذه العفّة البالغة في انتقاء لفظة الجنس في القرآن، الذي كنّي بها عن الممارسة الفعليّة بأسلوب تربوي راقٍ.

فالقرآن بكلّ مفرداته وألفاظه الجنسيّة تعامل مع الجنس بشكل إيجابي؛ كحاجة ضروريّة ينبغي أن تؤطر بالوحي لا بالهوى والنزوات، لهذا عدّه :

—واجبًا اجتماعيًّا ووسيلة للاستخلاف واستمرار النوع والاستمراريّة في الحياة.

—حقًّا إلهيًا استخلافيًا في الأرض وتوريثًا اجتماعيًّا.

—لذة ومتعة لإشباع الغريزة والحاجات الفيزيولوجيّة وإرواء الشهوة.

فالرجل والمرأة كلاهما لباس للآخر، بكل المقاييس والمدلولات والمضامين، واللباس معناه، أيضًا، الستر والحماية والدّفء والزينة والجمال، وكلّها معانٍ تجدها في العلاقة الزوجية، فهما يستران بعضهما، ويقيان أنفسهما من السّقوط في الرذيلة والحرام،

ويستمتعان بدفء الحنان والحبّ والرباط الوثيق.

من الناحية الجنسية، فكلمة «اللباس» تحيلنا إلى ما يميز العلاقة الحميميّة، كما يريدها الله لعباده، فاللباس ملتصق بالجسم ككل، لذلك فالعلاقة الجنسيّة لا يجب أن تكون مجرد التقاء أعضاء التلاقح فقط، بل لا بدّ أن تمرّ رسالة الحبّ في الجسم كلّه، عبر مسام الجلد، عن طريق الالتحام الكلي المرتبط بالحياء الأخلاقي. ومن الألفاظ الأخرى التي وردت في آيات القرآن؛ كلمة «الرفث»، فالعرب تقول «رفث في كلامه، أي أفحش وأفصح بما يكنّى عنه». والمراد بها هنا الجماع، لأنّه يتضمّن، بالضرورة، في مقدّماته الإفصاحَ والبوح بالرغبة في الآخر والغزل، وقد استعمل القرآن، أيضًا، في أماكن أخرى كناية عن الجماع «التغشية» و«المباشَرة» و«اللمس» و«الدخول».. والجمع بين هذه الكلمات تكون الصّورة الصّحيحة والمتكاملة للجماع، فكلمة «الدخول»، تعني الخروج من العالم الخارجيّ والإقبال، بالكليّة، على الزوجة، بكلّ الحواس الخمس. ومن أبرز الآيات في سياق القرآن الكريم:

1) ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[12]

— **الرفث**: الرفث كناية عن الجماع، وهو كلمة جامعة لكل ما يريده الرجال من النّساء.

— **هن لباس لكم وأنتم لباس لهن**: سمّي كل واحد من الزوجين لباسًا لتجرّدهما عند النوم واجتماعهما في ثوب واحد حتى يصير كلّ واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه.

— **تختانون أنفسكم**: أي تخونونها وتظلمونها بالمجامعة ومعاشرة النساء بعد العشاء.

— **وابتغوا ما كتب الله لكم**: أي فاطلبوا ما قضى الله لكم، وقيل ما كتب الله لكم في اللوح المحفوظ يعني الولد وذلك بمباشرة ونكاح الزوجة.

— **ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد**: أي لا تجامعوهن في حال اعتكافكم في المسجد.

2) ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلاَ تُنكِحُواْ الْمُشِرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُوْلَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللّهُ يَدْعُوَ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[13]

— لا تنكحوا المشركات: لا تتزوجوا وتعاشروا المشركات.

— لا تُنكحوا المشركين: لا تتزوجوا وتعاشروا المشركين.

3) ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[14]

– فاعتزلوا النساء في المحيض: تحريم المباشرة الجنسية للزوجة وقت الحيض.

– ولا تقربوهن: أي لا تأتوهن في المكان الذي يأتي منه الأذى وهو دم الحيض.

– فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله: في الفروج، أي من حيث نهوا عنهن في محيضهن.

4) ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُم مُّلاَقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[15]

– حرث لكم: نسائكم حرث لكم أي أن الله عز وجل شبه الزوجة بالنسبة إلى زوجها كحرث الأرض بالنسبة للفلاح فعن طريق المحافظة عليها

– حرثكم أنى شئتم: أي أنّ مكان الجماع هو مكان الحرث، أي المكان الذي يطلب فيه الولد، وهو القبل (الفرج).

–وقدموا لأنفسكم: وهي التهيئة للعملية الجنسية الأولى، ويكون ذلك بالكلام والملاطفة والضحك والمداعبات.

5) ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَآؤُوا فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ، وَإِنْ عَزَمُواْ الطَّلاَقَ فَإِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[16].

– للذين يؤلون من نسائهم: الإيلاء: هو الحلف... أي: إذا حلف الرجل ألا يجامع زوجته مدة من الزمان.

6) ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[17]

- تنكح : أي تتزوج وتجامع زوجها الجديد مجامعة شرعية.

7) ﴿وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاء أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِن لاَّ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرّاً إِلاَّ أَن تَقُولُواْ قَوْلاً مَّعْرُوفاً وَلاَ تَعْزِمُواْ عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىَ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[18]

– فيما عرضتم به من خطبة النساء: أي التلميح للنساء المعتدات بالرغبة في نكاحهن، والزواج منهن وذلك بالقول الطيب.

8) ﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَا لَمْ تَمَسُّوهُنُّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ* وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إَلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلاَ تَنسَوُاْ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[19]

– ما لم تمسوهن: أي: ما لم تباشروهن بالنكاح الصحيح.

9) ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾[20]

– حبّ الشهوات من النّساء: أي أنّ النّساء تعدّ من أعظم وأحبّ الشهوات لدى الرجل ومن أكبر متاع الدنيا.

10) ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[21].

–ولم يمسسني بشر: والمعنى من أي وجه يأتيني الولد وأنا لم أتزوج فيباشرني زوج بطريقة مشروعة فيحصل الحمل.

11) ﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾[22]

– ولم أك بغيا: أي ولم أك زانية فيحصل الحمل من الزنى.

12) ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا﴾[23]

– فانكحوا ما طاب لكم من النساء: أي تزوجوا من النساء ما يحلو لكم.

13) ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾[24]

14) ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مِّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[25]

–ينكح المحصنات: أي يباشر ويجامع الحرائر والعفائف.

–فانكحوهن بإذن أهلهن: أي تزوجوهن وجامعوهن بإذن أهلهن.

- مسافحات: والمسافحات هن المجاهرات بالسفاح وهو الزنى.
- متخذات أخذان: هن المتخذات أصدقاء في السر يمارسون معهن الرذيلة.
- أتين بفاحشة: فإن أتت فتياتكم أي إماؤكم بعد ما أحصن بإسلام ، أو أحصن بنكاح بفاحشة الزنا.

15) (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ ...* الزَّانِي لَا يَنكِحُ إلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ....* وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ....* وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء ....)[26]

- **الزاني والزانية:** الرجل يجامع المرأة بدون زواج شرعي.
- **يرمون المحصنات:** هو القذف والتشهير بأعراض المؤمنات في أي مكان بلا بينة كاملة .
- **يرمون أزواجهم:** يتهمون زوجاتهم بفاحشة الزنا مع الرجال.

16) (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً)[27]

- إلا أن يأتين بفاحشة مبينة: أي فاحشة الزنا.

17) (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[28]

- **لا يزنين:** أي لا يقمن بفعل فاحشة الزنا.
- **ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن.** قيل: معنى(بين أيديهن)؛ ألسنتهن بالنميمة، ومعنى (بين أرجلهن): فروجهن. وقيل: ما كان بين أيديهن من قبلة أو جسة، وبين أرجلهن الجماع.

18) (وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَا إِنَّ اللّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا)[29]

19) (وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّن الْعَالَمِينَ)[30]

20) (إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ)[31]

21) (وَجَاءهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِن قَبْلُ كَانُواْ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلاء بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَلاَ تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ)[32]

22) ﴿قَالُواْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ﴾[33]

23) ﴿قَالَ هَؤُلاء بَنَاتِي إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ﴾[34]

24) ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ*وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾[35]

25) ﴿وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ* أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[36]

26) ﴿وَلُوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ * أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[37]

27) ﴿وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَن ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرِ﴾[38].

- **وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا- أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ- إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء- كَانُواْ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ- وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ- إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ- أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ- أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ- إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ- وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَن ضَيْفِهِ.**

—فاحشة إتيان الذكور (اللواط): هو مباشرة الرجل للرجل..

28) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهاً وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾[39].

- **تعضُلوهن**: أي تمنعوا أزواجكم عن نكاح غيركم بإمساكهن ولا رغبة لكم فيهن ضراراً.

— إلا أن يأتين بفاحشة مبينة: هي فاحشة الزنا وبعض التفاسير تقول إنها نشوز المرأة وعصيانها لزوجها.

29) ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقاً غَلِيظاً﴾[40]

— أفضى بعضكم إلى بعض: أي بالمباشرة والملامسة والجماع في الفرج.

30) ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾[41]

تغشاها: أي جامعها ونكحها.

31) ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتاً وَسَاء سَبِيلاً﴾[42]

- **لا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء:** أي: فإن كان الأب تزوج امرأة أو وطئها بغير نكاح حرمت على ابنه.

32) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ .... وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ....* وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيماً﴾[43]

- **حرمت عليكم:** أي: التحريم من نكاحهن ووطئهن.

- **دخلتم بهن:** أي؛ نكحتوهن وجامعتموهن.

والمحصنات من النساء: ويحرم عليكم نكاح المتزوجات من النساء، إلا مَنْ سَبَيْتُم منهن في الجهاد، فإنه يحل لكم نكاحهن، بعد استبراء أرحامهن بحيضة.

وأحل لكم ما وراء ذلكم: وأجاز الله تعالى لكم نكاح مَن سواهن، ممَّا أحله الله لكم.

غير مسافحين: أي ممَّا أحله الله لكم أن تطلبوا بأموالكم العفة عن اقتراف الحرام.

33) ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾

- **نشوزهن:** استعلاءهن على أزواجهن، وارتفاعهن عن فرشهم بالمعصية منهن، والخلاف عليهم فيما لزمهن طاعتهم فيه، بغضا منهن وإعراضا عنهم .

- **أهجروهن في المضاجع:** أي لا تضاجعوهن ولا تجامعوهن.

34) ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلاَ جُنَاْحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الأَنفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾

- **خافت من بعلها نشوزا:** توقعت من زوجها ترفعا عنها بترك مضاجعتها والتقصير في نفقتها.

35) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُورًا﴾

– لامستم النساء: أي جامعتم النّساء ونكحتوهن.

36) ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاء وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيمًا﴾

– فتذروها كالمعلقة: أي تتركوها لا هي بزوجة ولها حقوقها من النكاح والنفقة ولا كأنها غير متزوجة.

37) ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ* وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ* فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَآنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾

– ما ووري عنهما من سوءاتهما: ما ستر من عوراتهما وسمي الفرج عورة؛ لأنّ إظهاره يسوء صاحبه، ودلّ هذا على قبح كشفها.

– بدت لهما سوآتهما: أي ظهر لكلّ منهما قبله وقبل الآخر ودبره ودبر الآخر .

38) ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ* وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ* وَاسُتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاء مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوَءاً إِلاَّ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ* وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِن الصَّادِقِينَ* فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ* يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَـذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ* وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ* فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّيناً وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّهِ مَا هَـذَا بَشَراً إِنْ هَـذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ* قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسَتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُوناً مِّنَ الصَّاغِرِينَ* قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ﴾

39) ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوءٍ

قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَاْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ* ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ* وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ)

- **راودته عن نفسه:** أي طلبت منه أن يواقعها .

-**هيت لك:** أي هلم إلي لقد تهيئت لك ولبست ما يثيرك وتعطرت بأفخر العطور.

- **همت به وهم بها:** أي قصدت منه الجماع وأن يواقعها وقصد ذلك.

- **السوء والفحشاء:** أي خيانة من رباه في بيته والزنا بزوجته.

— واستبقا الباب وقدت قميصه من دبر: حاول الهروب منها ومن فاحشة الزنا ولكنها لحقته واعتدت عليه ومسكته من ملابسه، ومن قميصة فشقته من الخلف.

- **من أراد بأهلك سوءًا:** أي من أراد بامرأتك فعل فاحشة الزنا.

- **تراود فتاها عن نفسه:** تحاول إغراء غلامها، وتدعوه إلى نفسها.

- **قد شغفها حبا:** أي قد بلغ حبها له شَغَاف قلبها فهي مولعة به.

- **ولقد راودته عن نفسه:** أي ولقد طلبته وحاولت إغراءه، ليستجيب لي ويواقعني فامتنع وأبى.

- **لم يفعل ما آمره:** أي وإن لم يفعل ما اريده منه من مواقعتي .

- **إلى ما يدعونني إليه:** أي ما يطلبون مني من عمل فاحشة الزنا معهند.

- **أصب إليهن:** أي أميل إليهن، وأكن من السفهاء الذين يرتكبون الإثم والزنا لجهلهم.

- **راودتن يوسف عن نفسه:** حين راودتنَّ يوسف عن نفسه يوم الضيافة وأردتن أن يعمل الفاحشة معكن.

-**أني لم أخنه بالغيب:** أي لم أخن زوجي بالكذب عليه، ولم تقع مني الفاحشة، وأنّني راودته، واعترفت بذلك لإظهار براءتي وبراءته.

40) (إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)

- **يرمون المحصنات:** أي يتهمون المتزوجات بفعل فاحشة الزنا.

41) (وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاء يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ * وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ).

- **وانكحوا الأيامى**: الأيامى: جمع أيم، وهو من لا زوج له من رجل أو امرأة، يقال: رجل أيم وامرأة أيمة، وأيم، أي: زوجوا أيّها المؤمنون من لا زوج له من أحرار رجالكم ونسائكم، والصالحين من عبادكم وإمائكم وهذا الأمر أمر ندب واستحباب.

— ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء: أي لا ترغموا جواريكم على فعل فاحشة الزنا.

42) (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاء ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ).

- **لم يبلغوا الحلم**: أي لم يبلغوا سن الاحتلام (سن البلوغ). والمراد بيان حكمهم بالنّسبة إلى الدخول على النساء ورؤيتهم إياهن.

- **ثلاث عورات لكم**: أي أنّ هذه الأوقات الثلاثة عورات لكم، يقلّ فيها التستر ويتحرّر الإنسان فيها من الملابس.

43) (فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ)

44) (لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ).

- **لم يطمثهن أنس قبلهم ولا جان**: أي لم يصبهن بالجماع قبل أزواجهنّ هؤلاء الذين في الجنّة أحد. الفراء: والطمث الافتضاض وهو النكاح بالتدمية، طمثها يطمثها إذا افتضها. ومنه قيل: امرأة طامث أي حائض، ويقال: طمثها بمعنى وطئها على أي الوجوه كان.

45) (أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ* أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ)

- **ما تمنون**: ما تقذفون وما تريقون من المني في أرحام النساء.

46) (فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ* خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ* يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ).

- **ماء دافق**: الماء الدافق هو المني (الحيوانات المنوية) للرجل المنصبّ بسرعة في رحم المرأة.

- **الصلب**: صلب الرجل وهو ظهره.

-**الترائب**: وترائب المرأة، وهي عظام صدرها ما بين الترقوة إلى السرة.

47) (الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَراً مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوراً وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ* وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)

- **يظاهرون منكم من نسائهم**: هو أن يقول الرجل لزوجته (أنت عليّ كظهر أمي) أي إنه يعدّها مثل أمه، وبهذا القول حرم نكاحها على نفسه.

48) ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ* إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ* فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاء ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾

- **لفروجهم:** الفروج هو اسم يجمع سوأة (عورة) الرجل والمرأة.

- **غير ملومين:** يعني غير ملوم من إتيان والنظر لعورة امرأته أو أمته... فإنّه لا يلام على ذلك.

- **ابتغى وراء ذلك:** أي التمس وطلب سوى الأزواج والولائد المملوكة.

49) ﴿وَكَوَاعِبَ أَتْرَاباً﴾

- **كواعب أترابا:** كواعب جمع كاعب وهي النواهد التي تكعّبت ثديهن، وتفلكت أي يكون الثدي في النتوء كالكعب والفلكة أي: يستديران مع ارتفاع وغير مترهلة ومتدلية، وهن مستويات فى السنّ، وذلك لترغيب المؤمنين فيهن.

ثالثًا— جدول الألفاظ الجنسيّة في القرآن الكريم ومدلولاتها

اللفظة/ المفردة	مدلولاتها
الرفث	كناية عن الجماع
لباس	الانسجام المطلق والانسياب
تختانون	تظلمون بمعاشرة النساء
ابتغوا	مباشرة الزوجة ونكاحها
تباشروهن	تجامعوهن
تنكحوا	تتزوجوا وتعاشروا
فاعتزلوا	تحريم المباشرة الجنسية
تقربوهن	تأتوهن
فأتوهن	أقبلوا عليهن
حرث	المجامعة في الفرج
وقدموا	التهيئة للعملية الجنسية الأولى
يؤلون	الحلف، لعدم المجامعة

تنكح	تتزوج وتجامع زوجها
عرضتم به	بالرغبة في نكاحهن والزواج منهن
تمسوهن	تباشروهن بالنكاح الصحيح.
حبّ الشهوات	النّساء،أكبر متاع الدنيا
يمسسني	أتزوج فيباشرني زوج
ولم أك بغيا	ولم أك زانية
الْفَاحِشَةَ	الزنا
ينكح المحصنات	يجامع الحرائر والعفائف، نكاح المتزوجات من النساء.
مسافحات	المجاهرات بالسفاح وهو الزنى
متّخذات	المتّخذات أصدقاء في السر
الزاني والزانية	الرجل يجامع المرأة بدون زواج شرعي
يرمون المحصنات	القذف والتشهير بأعراض المؤمنات
يرمون أزواجهم	يتهمون زوجاتهم بفاحشة الزنا مع الرجال
فاحشة مبينة	فاحشة الزنا
يزنين	يقمن بفعل فاحشة الزنا
فاحشة إتيان الذكور (اللواط)	هو مباشرة الرجل للرجل
تعضُلوهن	تمنعوا أزواجكم عن نكاح غيركم
أفضى	المباشرة والملامسة والجماع
تغشاها	جامعها ونكحها
حرمت عليكم	التحريم من نكاحهن ووطئهن

دخلتم بهن	نكحتوهن وجامعتموهن
وأحلّ لكم	وأجاز الله تعالى لكم نكاح مَن سواهن
مسافحين	طلب العفة عن اقتراف الحرام
نشوزهن	استعلاءهن على أزواجهن
أهجروهن	لا تضاجعوهن
خافت	توقعت من زوجها ترفعا عنها
لامستم	جامعتم النساء ونكحتوهن
فتذروها	أي تتركوها لا هي بزوجة ولا مطلقة
ووري...سوءاتهما	ستر من عوراتهما وسمي الفرج عورة
بدت لهما سوآتهما	أي ظهر لكل منهما قبله ودبره
راودته	طلبت منه
هيْتَ لك	هلّم إلي وأسرع، لقد تهيئت لك
همّت به وهم بها	عزمت ان تقوم به، أي قصدت منه الجماع وأن يواقعها
السوء والفحشاء	خيانة من رباه والزنا بزوجته
بأهلك سوء	بامرأتك فعل فاحشة الزنا
تراود فتاها	تحاول إغراء غلامها
شغفها	بلغ حبها له شَغَاف قلبها فهي مولعة به
ما آمره	ما أريده منه من مواقعتي
يدعونني إليه	عمل فاحشة الزنا معهن
أصب إليهن	أميل إليهن
راودتن	أردتن أن يعمل الفاحشة

لم أخنه	ولم تقع مني الفاحشة
وانكحوا الأيامى	من لا زوج له من رجل أو امرأة
البغاء	فاحشة الزنا
الحلم	الاحتلام (سن البلوغ).
يطمثهن	يصبهن بالجماع قبل أزواجهن
لفروجهم	هو اسم يجمع (عورة) الرجل والمرأة/ العورات
غير ملومين	غير ملوم من إتيان والنظر لعورة امرأته أو أمته
ابتغى	التمس وطلب الزواج
كواعب	هي النواهد التي تكعبت ثديهنّ

رابعًا: أساليب الكلام في الآيات القرآنية

1) **أسلوب الغموض والتعريض**

إنّ المتأمل في الآيات السابقة تتّضح له بلاغة التعبير القرآن في حديثه عن الممارسات الجنسيّة بين الزوج وزوجته من خلال استخدامه لفظ (فأتوا)() بدلاً من التصريح بالجماع وما في معناه، ومن خلال مجيئه بلفظ الحرث الذي يدلّل دلالة قاطعة على أنّ المقصود بذلك هو إباحة إتيان المرأة، فانتقاء اللّفظ القرآني مقصود لذاته ليدلّ على ما وضع لأجله؛ ومن الآيات التي تحدثت عن الجماع ومتعلقاته، وأدّت المقصود بإفهام قارئها وسامعها، ما جاء في قوله تعالى:

(أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...)().

الرفث في الآية الكريمة شامل الأمرين: أحدهما: مباشرة النساء بالجماع ومقدماته؛ والثاني: الكلام بذلك "وقد علمنا الله النزاهة في التعبير عن هذا الأمر حين الحاجة إلى الكلام فيه بعبارات مبهمة كقوله: لامستم النساء، أفضى بعضكم إلى بعض، دخلتم بهنّ.

ولكن القرآن لا يمر على هذا المعنى من دون لمسة حانية رفافة، تمنح العلاقة الزوجية شفافيةً ورفقًا ونداوة، وتنأى بها عن غلظ المعنى الحيواني وعرامته، وتوقظ معنى الستر في تسيير هذه العلاقة.

كما يظهر أسلوب التعريض والغموض في قوله تعالى: (هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ) فالتعبير هنا على طريقة الاستعارة، والمراد اشتمال بعضهم على بعض كما تشتمل الملابس على الأجسام، ويظهر وكيف غطّى وأخفى في هذا الأسلوب ما يستحي منه، وأبرزه بلباسه في التشبيه بما يتقي به، ومدى مطابقة معنى اللباس بحاجة كل من الزوجين إلى الآخر.

2) التنويع في الألفاظ والسياقات

اعتمد القرآن الكريم على أسلوب التنويع في التعبير عن عملية الممارسات الجنسيّة بين الزوجين، وما يستحيا من ذكره ما جاء في آيات كثيرة مبثوثة في كتاب اللّه حيث يشير القرآن إشارات متعدّدة متنوّعة إلى الممارسة الجنسية بين الزوجين بألفاظ يلفّها الحياء والستر والتعفف. وسياق يتجلّى فيه البعد عن كل كلمة فاحشة، وبأسلوب بليغ لا يثير الشهوات، ولا يحرّك مكامن الغرائز الجنسيّة، ولا يخرج القارئ والسامع عن الأدب والحياء، أو يحرجه عند قراءة تلك العبارات وسماعها، وبما لا يخدش عفة كل عفيف وعفيفة، وبطريقة تحفظ اللّسان من قبيح العبارات، والكلمات، والألفاظ، وفحش القول ويتضّح هذا في الآيات التالية: (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (). وقوله: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) ().

وقوله تعالى: (... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)().

نلاحظ في الآيات السّابقة أن اللّه تعالى يعبّر عن خصوصيات العلاقة الزوجية من نكاح وما يتعلّق به، بأسلوب خاص مقصود متميز في اختيار ألفاظه، وصوغ عباراته وتحديد سياقاته، بتنويع الكلمات تجديدًا لذهن القارئ والسامع، وإظهارًا لبلاغة القرآن وفصاحته، وجريًا بألفاظه وعباراته على الذوقيات الرفيعة الراقية والأدب العظيم.

وهي تتحدّث عن الممارسة الجنسيّة بين الزوج وزوجته، لكنّها لم تصرّح بالجماع، ولا يفي لفظ واحد، الذي هو مقصد و مقصود النكاح بين الزوجين، بل تارة تعبّر عن النهي عن نكاح الحائض بلفظ (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) ولفظ (يَطْهُرْنَ) وطورًا تشير الآيات إلى لفظ الجماع بالمباشرة أو الغشي أو الإفضاء أو الملامسة، أو الدخول، ونحوها من الألفاظ، وكلّها ألفاظ في غاية التلميح والتأدّب والسمو، وتهذيب سلوك الأمم، فتضع له

قواعد وأسسًا راسخة لأساليب الخطاب الجنسي الراقي بعيدًا من تصريح بألفاظ الجماع أو كشف لمواضع العورة.

وقد عبّر المولى عزّ وجل في هاتين الآيتين عن مباشرة الرجل زوجته أو عدم مباشرته لها بلفظ (تَمَسُّوهُنّ)() وهذا اللفظ كما هو معلوم ومحسوس أنه لفظ لطيف خفيف سهل رقيق حتى في مخارجه ومعناه ودقة حروفه ودلالته، ولم يصرّح القرآن بألفاظ الجماع: وإنّما كنّى تعالى بقوله: (تَمَسُّوهُنّ) عن المجامعة، تأديبًا للعباد في اختيار أحسن الألفاظ فيما يتخاطبون به)().

وهنا نلاحظ أنّ القرآن الكريم عبر عن اتّهام الزوج لزوجته بفاحشة الزنا بلفظ (يرمون)().

ثمّ حذف اللفظ المقصود أو الفعل المذموم، ويمكن تقديره هنا بـ (فاحشة الزنا) فنجد القرآن الكريم قد تحدث عن الفحش والفواحش بشكل عام فصرّح بألفاظها الصريحة كالزنى ونحوه، ولكنّه لم يفعل هذا في مقام حديثه عن الزواج الذي أسّس على التقوى، وقام على الطّهر والعفاف، وإن عبّر عن اتّهام الزوج لزوجته بفاحشة الزنى، فلا يزال القرآن الكريم يحافظ على جوّ العفاف والتعفف، فلا يصرّح بالزنى ونحوه، بل يكتفي بإطلاق كلمات تفهم إشاراتها، وتقدر بقية عباراتها المحذوفة قصدا، وهذه لطيفة قرآنية، تؤكد منهج القرآن الكريم في ستر الأفعال المذمومة.

وقد تحدّث القرآن الكريم عن كثير من الممارسات الجنسيّة المحرّمة؛ مثال التحرّش الجنسي والاغتصاب، والفتنة والإغراء والإغواء للوقوع في الفاحشة، والبغاء والزّنى واللواط (عمل قوم لوط)، وتحدّث عن الخليلات والصديقات والأخلاء والأصدقاء الذين يمارسون الفاحشة، لكنّه في حديثه عن هذا كلّه، لم يأتِ بلفظ واحد يهبط بالقرآن عن مستواه الرفيع، بل تناولها جميعها بطهارة في انتقاء الكلمات وصوغها، تجلت في ذلك كلّه بلاغة الكلمة في التعبير القرآني.

وفي معرض حادثة امرأة العزيز مع يوسف(ع)، وسعيها جاهدة للإيقاع به في الفاحشة معها يبرز الأدب القرآني الرفيع في حديثه عن مشاهد من الإغراءات الجنسيّة، والمثيرة للغرائز، ورغم قوّة تلك المشاهد والحوادث، إلّا أنّ كلماتها وعباراتها، المعبرة عنها، بل لا تحدث شيئًا من الإثارة الجنسيّة لدى قارئها أو سامعها مطلقًا، ولا يتبادر إلى الذهن أنّها خرجت عن العفّة والتعفّف والطّهر والنقاء.

وهنا الآية: (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ)()؛ من دون وصف الفعل صراحة، ومن ذلك استخدامه

بعض الألفاظ الدالة على إرادة الجماع والعزم عليه، وهذا كما في قوله تعالى عن امرأة العزيز: (وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ...)()، أي (على نفسها وعلى يوسف في أمر الجماع) فنلاحظ هنا أنّ الآيات الكريمة لم تصرح بلفظ الزنا الذي أرادته المرأة من يوسف(ع)، بل جاءت الآيات بلفظ المراودة، وأصل المراودة الإرادة والطلب برفق ولين()، وقد تكرّر هذا اللفظ بعدة صيغ في القرآن في سورة يوسف، وعدّة اشتقاقات، وكلّها دالة على أنّ المقصود به هو إرادة الجماع والنّكاح لا سواه (فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ)() ففي كلّ هذه المواضع يستخدم القرآن لفظ المراودة بدلًا من التصريح بالزنا والنكاح أو الجماع ليبقى جو القرآن صافية نقية من كلّ الألفاظ التي تعكّر صفاءه، وتتعارض مع كلّ أدب وحياء وعفة.

كما بلغ القرآن الكريم مبلغًا عظيمًا في التصوير للأحداث والمشاهد التي وقعت، والتعبير عن الأفعال، لدرجة أنّ القارئ لكلام الله يكاد يتخيّل نفسه يشاهد الحدث، أو يعيش فيه، ويستشعره بكلّ جوارحه، ولكن من دون أن يهتك الأستار، أو يفضح الأسرار، ويتّضح هذا جليًّا من تعبيره سبحانه عن الحالة النفسيّة، والتّصرّفات الفعليّة التي سادت مشهد امرأة العزيز، وسعيها للوقوع في الفاحشة، وإيقاع يوسف(ع) بها، كما قال تعالى عنها (... وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ...) (). فإن المفهوم منها أنّها هيّأت نفسها له، ودعته إلى نكاحها()، والقرآن الكريم لم يصرح أبدًا بلفظ النكاح والجماع (الزنى)، تحاشيًا من استخدام عبارات لا تناسب مقام السمو والطّهر الذي انتهجه القرآن في مثل هذه الأحوال والمواقف، بل عبّر عن ذلك كلّه بأسلوب فريد يؤدّي الهدف المنشود من دون أن يحرّك ساكنًا في جسد قارئ هذه السورة أو سامعها.

ورغم هذا المشهد القوي بتفاصيله ودلالاته، إلّا أنّ القرآن الكريم قد أعرض عن ذكر ألفاظ الفحش، واكتفى بما دلّ عليه من لفظ الهمّ، وهكذا هو كلام الله في تبيينه كلّ المواقف الحرجة، بأسلوب هادئ رقيق، ساتر.

إنّنا نجد أن القرآن الكريم يؤثر ذكر لفظ (السوء) في كثير من مواضعه، على ذكر الألفاظ النابية الشاذة كما قال تعالى: (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ ...)(). وكذلك في قوله تعالى (كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ)()، مقصود السوء العشق، ومعنى الفحشاء الزنا()، وهذا اللفظ قد أعرض القرآن الكريم عن ذكره هنا، بل وعن ذكر ألفاظ العشق والقبلة ونحوها، وإنّما جاءنا بلفظ (السوء والفحشاء) للإشارة إلى معانيها المستقبح ذكرها في كلام الله وكتابه، والفحشاء هو ما فحش من

المعاصي وكبر، وعظم جُرمه، وخطره، وعقابه.

وللتعبير عن المعاني المذمومة، المستقبحة عقلا، كقوله تعالى على لسان امرأة العزيز لزوجها: (...قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)(). (والمراد بالسوء هنا الزنا) لكنّها حكمة الله باختيار أعذب الألفاظ وأجملها، وأكثرها تهذيبًا لإفهام خلقه ما أنزله إليهم من كتاب وحكمة.

ولا يزال القرآن الكريم يحمل في مضمونه وأهدافه وصوغ آياته وانتقاء عباراته الجمالية الأخلاقيّة، لايزال يتفنن في إخفاء كلّ ما يخدش الحياء، ويفسد الفطرة، ومن ذلك اعتماده وهو يتحدث عن الفحشاء، والفحش على الحذف والإضمار والتضمين والطي والاختصار والإجمال، ونحو ذلك، ما جاء في قوله تعالى على لسان امرأة العزيز تهديداً ليوسف (... وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ)(). وتقدير بقية الآية (ولئن لم يفعل ما أمره من الزنا أو الفاحشة) ليسجنن، إلّا أنّ القرآن حذف هنا ما قدرناه وذكرناه، كونه سبقت الإشارة إليه، والحديث عنه، وحتى لا يكرر أو يطنب من دون حاجة، وتحاشيًا من ذكر الألفاظ التي يكون سترها أفضل من كشفها، ومواراتها أولى من إظهارها واكتفاء بالإشارة بدلا من طول العبارة.

كما أنّ القرآن الكريم قد حافظ على الجو الإيماني العفيف، وهو يتحدّث عن اتّهام الزوج لزوجته بالزنا، وقذفه لها بالفاحشة في آيات الملاعنة بينهما، فإنه كذلك يحرص كلّ الحرص، وهو يسرد قصص الأبرياء السابقين الذين اتهموا بطهارتهم وعفتهم، وطعنوا في عرضهم وشرفهم، يحرص على تسجيل ذلك وسرده وتصويبه بأسلوب بليغ، يحقق العظة والعبرة.

كما تناول القرآن الكريم قصة مريم وعيسى(ع) في أكثر من موضع، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: (قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)().

حيث عبّرت السيّدة مريم(ع) عن حملها بدون نكاح رجل بلفظ (ولم يمْسَسني به) وقد سبق شرح ما في هذا التعبير من عفة ولطافة وذوقيات رفيعة، بدلا من التصريح بالجماع، وولادة السيد المسيح(ع) بدون أب، وهذا الأمر لم يرق لقومها في زمانها، ولم تقبله عقولهم، فكذبوه، وأنكروه، بل آذوا السيدة مريم عليها السلام باتهامها بالوقوع في الفاحشة حتى حملت بعيسى ابن مريم(ع) فاتّهموها بالزنا وقذفوها به وهي منه براء().

وخلاصة القول: إنّ آيات الألفاظ الجنسيّة العزيز في القرآن الكريم قد بلغت نحو

الخمسين آية، ولم تصرّح أبدًا في ثناياها بألفاظ الفحش والزنا وما يتعلّق به، بل كانت كلّها تأتي بألفاظ دالّة عليه، أو مشيرة إليه، بكناية وتعريض وصفة، ونحو ذلك، وهذا يؤكّد تعفّف النّصّ القرآني في أثناء حديثه عن الجنس الإنسانيّ الغريزيّ عن كلّ ما لا يليق ذكره والتّصريح به.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

– أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر(1964)، الجامع لأحكام القرآن، ج12، تحقيق أحمد البردوني وغيره، دار الكتب المصرية، ط ٢، مصر، القاهرة.

– أنيس، إبراهيم، (1976)، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، القاهرة، ط3.

–البغوي، أبو محمد بن الحسين بن مسعود (1997)، معالم التنزيل، ج4، (ت 510هـ)، حققه وخرج أحاديثه محمد عبدالله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 4، البلد (بدون).

–بو حسون، حسين، (2002)، الأسلوبية والنص الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، المجلد 32، العدد 378، سوريا دمشق.

– الجوزية، ابن القيم (2005)، التفسير القيم، جمع وترتيب الشيخ محمد أويس الندوي. المحقق: محمد حامد الفقي، ج2

– طبل، حسن (1998)، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2.

– طه عبد الحميد (1980)، البيان في غريب إعراب القرآن، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– علم الدين، فتحي ثابت (1994)، أثر السياق في مبنى التركيب ودلالته، دراسة نصّيه من القرآن، أطروحة دكتوراه كلية الدراسات العربية والإسلامية.

– القاسمي، محمد جمال الدين(١٩٧٨)، محاسن التأويل، ج3، وقف على طبعه محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، ط ٢، م، بيروت – لبنان.

– الكفوي (1998)، الكليات، رمز المنتج bmsk5904 : ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2.

– لاينز، جون، (1987)، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، العراق، دار الشؤون الثقافية.

– محمود، إبراهيم (1994) الجنس في القرىن الكريم، رياض الريس للكتب والنشر، ط1.

– مصلوح، سعد، في النّص الأدبي، رمز المنتج bkb–ar08329 ، عين للدراسات والبحوث، مصر، القاهرة.

1– سورة الحجرات، الآية 13

2– مصلوح، سعد، م. س. في النّص الأدبي، ص 39.

3- بو حسون، حسين، الأسلوبية والنص الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، المجلد 32، العدد 378، سوريا، 2002، ص 98.
4- طبل، حسن، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1998م، ص 52 .
5- طه، عبد الحميد، البيان في غريب إعراب القرآن، ج2، ص133، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980م.
6- علم الدين، فتحي ثابت، أثر السياق في مبنى التركيب ودلالته، دراسة نصّيه من القرآن، أطروحة دكتوراه كلية الدراسات العربية والإسلامية، 1994م، ص5.
7- أنيس، إبراهيم، (1976)، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، القاهرة، ط3، ص213 .
8- لاينز، جون، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، العراق، دار الشؤون الثقافية، 1987م. ص20.
9- الكفوي، الكليات، رمز المنتج : bmsk5904 ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2.ص 232.
10- علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا أو السّلاقة : (Anthropology) من أصل يوناني حيث "Anthropos" تعني إنسانًا، و"Logos" تعني علمًا. فيكون هذا العلم مختصًا بدراسة الإنسان
11- سورة مريم، الآية 20.
12- سورة البقرة، الآية 187.
13- سورة البقرة، الآية 221.
14- سورة البقرة، الآية 222.
15- سورة البقرة، الآية 223.
16- سورة البقرة، الآيتان 226- 227
17- سورة البقرة، الآية 230.
18- سورة البقرة، الآية 235.
19- سورة البقرة، الآيتان، 236- 237.
20- سورة آل عمران، الآية 14.
21- سورة آل عمران، الآية 47.
22- سورة مريم، الآية 20
23- سورة النساء، الآية 3.
24- سورة النساء، الآية 15.
25- سورة النساء، الآية 25
26- سورة النور، الآيات 2- 10

27- سورة الطلاق، الآية 1.
28- سورة الممتحنة، الآية 12.
29- سورة النساء، الآية 16.
30- سورة الأعراف، الآية 80.
31- سورة الأعراف، الآية 81.
32- سورة هود، الآية 78.
33- سورة هود، الآية 79
34- سورة الحجر، الآية 71.
35- الشعراء، الآيتان: 165-166.
36- سورة النمل، الآيتان: 54-55.
37- سورة العنكبوت، الآيتان: 28-29
38- سورة القمر، الآية 37.
39- سورة النساء، الآية 19.
40- سورة النساء، الآية 21.
41- سورة الأعراف، الآية 189.
42- سورة النساء، الآية 22.
43- سورة النساء، الآيتان 23-24.
44- سورة النساء، الآية 34.
45- سورة النساء، الآية 128.
46- سورة النساء، الآية 43.
47- سورة النساء، الآية 129.
48- سورة الأعراف، الآيات 20- 21- 22.
49- سورة يوسف، الآيات 23-33
50- سورة يوسف، الآيات 51- 52- 53.
51- سورة النور، الآية 23.
52- سورة النور، الآيتان 32- 33.
53- سورة النور، الآية 58.
54- سورة الرحمن، الآية 56.
55- سورة الرحمن، الآية 74.
56- سورة الواقعة، الآية 59.
57- سورة الطارق، الآيات 5- 6- 7.

58- سورة المجادلة، الآيتان -2 3.

59- سورة المعارج، الآيات 31-30-29.

60- سورة النّبأ، الآية 33.

61- سورة البقرة، الآية 223.

62- سورة البقرة، الآية 187.

63- سورة البقرة، الآية 222.

64- سورة البقرة، الآية 222.

65- سورة النساء، الآية 43.

66- سورة البقرة، الآية 236.

67- القاسمي، محمد جمال الدين (ت ١٣٣٢ه)، محاسن التأويل، ج٣، ص ٢٨٠ وقف على طبعه محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، ط ٢، ١٩٧٨م، بيروت - لبنان.

68- سورة النور، الآية 6 - 7.

69- سورة يوسف، الآية 24.

70- سورة يوسف، الآية 23.

71- سورة يوسف، الآية 23.

72- سورة يوسف، الآية 32.

73- سورة يوسف، الآية 23.

74- معالم التنزيل 4/227، محيي السنة أبو محمد بن الحسين بن مسعود البغوي (ت 510هـ)، حققه وخرج أحاديثه محمد عبدالله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 4، 1417م - 1997م، البلد (بدون).

75- سورة النساء، الآية 148.

76- سورة يوسف، الآية 24.

77- التفسير القيم لابن القيم 2/70، جمع وترتيب الشيخ محمد أويس الندوي.

78- سورة يوسف، الآية 25.

79- سورة يوسف، الآية 32.

80- سورة آل عمران، الآية 47.

81- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، شمس الدين (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص 173، تحقيق أحمد البردوني وغيره، دار الكتب المصرية، ط 3، 1964م، القاهرة، مصر.

القدسُ في شِعرِ الشّاعرِ الصُّوفيِّ أحمدَ بنِ عَلوانَ

هشام يعقوب

باحث في مرحلة دكتوراه اللُّغة العربيَّة وآدابها

أوَّلًا: مقدِّمة البحث

يهدفُ هذا البحثُ إلى دراسةِ حضورِ القدسِ في شعرِ الشّاعرِ الصُّوفيِّ اليمنيِّ صفيِّ الدِّين أحمد بن علوان (ت 665 هـ/1267م)، وتتلخَّصُ إشكاليَّتُه في سؤاليْن محوريَّيْنِ هما: هل كانَ حضورُ القدسِ ثانويًّا، وخاطفًا، وغيرَ مقصودٍ، أو أساسيًّا، وكثيفًا، ومقصودًا في شعرِ ابنِ علوانَ؟ وهل كانَ هذا الحضورُ تجديديًّا أو تقليديًّا؟

يوظِّفُ البحثُ الأسلوبيَّةَ الدلاليَّة، والمنهجَ الوصفيَّ التَّحليليَّ؛ لجمعِ المدوَّنةِ الشِّعريَّةِ، وتحليلِها، ودراسةِ مستوياتِ التعبيرِ، والتراكيب اللُّغويَّة، والصُّورةِ، والموسيقى، وفاعليَّة الدلالة، والعلاقاتِ المتداخلةِ بين مكوِّناتِ العناصرِ الشّعريّةِ. ويتّكِئُ البحثُ في بعضِ جوانبِه على استراتيجيّةِ التّناصّ.

ثمَّة تعريفات عديدة للصوفيَّة، فقد قيل: «إنَّما سُمِّيَتِ الصُّوفيَّة لصفاء أسرارها ونقاء آثارها»، وقيل: «الصُّوفيُّ مَن صفا قلبه للّه»، وقالَ بعضُهم: «الصُّوفيُّ مَنْ صفَتْ للّه معاملتُه، فصفَتْ له منَ اللّهِ عزَّ وجلَّ كرامتُه»، وقالَ قومٌ: «إنَّما سُمُّوا صوفيَّة لأنَّهم في الصَّفِّ الأوَّل بين يدَي اللّه عزَّ وجلَّ، بارتفاع همسهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديْه»، وقال قوم: « إنَّما سُمُّوا صوفيَّة لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُّفَّة الذين كانوا على عهد رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلَّم، وقال قومٌ: «إنَّما سُمُّوا صوفيَّة للبسهم الصُّوف».

أمَّا الشِّعرُ الصُّوفيُّ فهو لونٌ شعريٌّ يندرجَ تحتَ الشِّعرِ الدِّينيِّ، ويقعُ تحتَ غرضيْنِ متداخليْن هما: شعرُ المجاهدة الصُّوفيَّة الذي يصفُ حالات التَّطهير النَّفسيِّ التي يجتازها الصُّوفيُّ، وشعرُ الرُّؤية الصُّوفيَّة الذي ينقل أحوال الوجد والتَّجلِّي التي يستشعرها الصُّوفيُّ في باطنه إزاء اللّه.

وشاعرُنا هو أبو العبَّاس صفيُّ الدِّينِ أحمدُ بنُ عَلْوان (.../... – 665 هـ/1267 م)، من قرية يفرُس في ضواحي مدينة مدينة تعز اليمنية، وهو من أعلام الصُّوفيَّة في اليمن، قرأ شيئًا من النَّحو، واللُّغة، ونظَمَ الشِّعر، وعمل كاتبًا في الدَّواوين السلطانيَّة، وألَّف مصنَّفاتٍ كثيرةً، منها: «الفتوح المصونة والأسرار المخزونة»، و«البحر المشكل الغريب»، و«الفتوح – ديوان شعر وكتاب».

والقدسُ مدينة تقع وسط فلسطين تقريبًا، وتحفل بدلالات متشعِّبة تؤهِّلها لتكون مكوِّنًا رئيسًا من مكوِّنات اللُّغة الشعريَّة الصوفيَّة التي تستهويها الرموزُ الإيحائيَّة، والألفاظ التي توصف بأنَّها «حمَّالة أوجُه». تحملنا القدسُ، اللفظةُ والمكانُ والمكانةُ، إلى عوالم الغيوب والغرائب؛ فهي موطنُ الأنبياء، والأرضُ المباركة والمقدَّسة، وأرضُ المحشر والمنشر، وحلقةُ الوصل بين الأرض والسماء عبر رحلة الإسراء والمعراج، ومسجدُها الأقصى هو شقيقُ المسجد الحرام ويصغُرُه بأربعين عامًا فقط، وثالثُ المساجد التي لا تُشَدُّ الرِّحالُ إلَّا إليها، إلخ. كلُّ تلك الأبعاد، والقِيم، والقُدسيَّة، والبركة هي ما يصبو إليه الشاعر الصوفيُّ. إنَّ هذا المكان المقدَّس ناصعُ الطهارة، وواضح التفاصيل، بالقدر الذي هو شديد الغموض، ومسكونٌ بالتساؤلات المُحيِّرة التي لا تبدأ بالسؤال عن سرِّ التوأمةِ بين المسجد الأقصى والمسجد الحرام، ولا تنتهي بسرِّ اختياره ليكون منتهى الإسراء، وبوّابة السماء، وملتقى الأنبياء حين صلَّى بهم النبيُّ محمَّد – صلَّى اللّه عليه وسلَّم – إمامًا!

وربَّما كانَتْ معجزةُ الإسراءِ والمعراج من أبرزِ ما جذبَ الشعراءَ الصوفيَّةَ؛ «لأنها تمثِّل الاتصال المباشر بين الأرض والسَّماء، والمتصوِّفة يريدون من وراء طريقتهم إقامة صلة لهم بالسَّماء، والحادثة المقدَّسة مناسبة للتوسع في الحديث عن الغيبيَّات التي كَلِف بها المتصوِّفة».

وما يهمُّنا في هذه المسألة أنّ القدس تقع في صميم حادثة الإسراء والمعراج، فإلى مسجدها الأقصى أُسريَ بالنَّبيِّ محمَّدٍ – صلَّى اللّه عليه وسلَّم – من المسجد الحرام في مكة على دابَّة البُراق، ومنه عُرِج به إلى السَّماوات العُلا، ثمَّ عاد إلى الأقصى ومنه إلى مكة المكرَّمة. وفي الأقصى صلَّى النبيُّ محمَّد إمامًا بإخوته الأنبياء والرُّسل، وحصلت أحداث كثيرة في قصَّة الإسراء والمعراج، وللقدس والأقصى نصيبٌ كبيرٌ من هذه الأحداث.

▪ ثانيًا: القدسُ في شعر أحمد بن عَلوان

نستهلُّ تعقُّبَنا للقدسِ في شعرِ الشَّيخ العارف باللّه أحمد بن علوان، بالوقوفِ في ظلالِ إحدى قصائده التي تمحورت حول ما يسمِّيه الشَّاعر «الحقيقة المحمَّديَّة» (الكامل):

بَاهُوتُ بَهْت عَقَائِلِ النَّاسُوتِ ... أَسْرارُ ما في باطِنِ التَّابوتِ

بَدرُ السُّرَى خَيْطُ البَرَى أَمُّ القُرَى ... **بَيْتُ المُقَدَّسِ** خاتمُ التَّثبيتِ

وجهُ البَهاء بهاءُ آلِ مُحمَّد ... عَرْشُ الوَقار وَمُسْتقرُّ الحُوتِ

إنها الحقيقة المحمَّديَّة التي يؤمن الشاعر أنَّها حيَّرت عقول الإنس وبهتَتْهم، وجاءت من تابوت الغيب، وهي سبب ظهور الكون. ولا يعنينا هنا الغوص كثيرًا في شرح جميع الأبيات التي قد تستغلق فلا يَعرِف معانيها ومراميها إلَّا منْ تشبَّع بمصطلحات التصوُّف، ومقاماته، وأحواله، وما يهمُّنا هو الشَّاهدُ الذي ذُكِرت القدسُ في طيَّاته، والسِّياقُ العامُّ الذي جاء ضمنه. في هذه الأبيات يعرِّج الشَّاعر بلُغته الخاصَّة على بعض أسرار هذه «الحقيقة المحمَّديَّة»، وتَردُ القدس بصورة خاطفة مفعمة بالإيجاز، والغموض، والإيحاء؛ فالنبيُّ محمَّد – صلَّى اللّه عليه وسلَّم – هو البدر الذي ينير ضياؤُه هذا العالم، وهو سبب خلق البريَّة، وسيِّد مكَّة المكرَّمة (أمّ القرى) التي تشرَّفت بأنْ كانت حاضنة ولادته، ومحضن دعوته في بدايتها، ومحلَّ حبِّه وذكرياته، وهو المخصوص بمعجزة الإسراء إلى القدس، والمعراج منها إلى السماء، وخاتم الكمالات الإنسانيَّة. وليس ذلك وحسب، فالسِّياق العامُّ يشير إلى أنَّ الشَّاعر فتح باب خيالنا على مِصْرَاعيْه حين تعمَّد إيراد «بيت المُقَدَّس» مطلقًا بلا قيدٍ من نعتٍ، أو فَضْلة، أو ما شابَهَ؛ فعلاقة النبيِّ محمَّد – صلَّى اللّه عليه وسلَّم – بالقدس لا تقتصر على حادثة الإسراء والمعراج، إنَّما هي أسرارٌ، ومَقاماتٌ، وغُيوبٌ حاول بعض الدَّارسين تحرِّي ملامحها فألفاها: مقام الشَّوق والتَّطلع، ومقام البِشَارة، ومقام التَّقديس، ومقام الاستحقاق. هكذا تتلاشى المسافات والعبارات والشُّروحات، ويكتفي الشاعر بذكر «بيت المُقَدَّس» واثقًا أنّ ذلك يكفي للإحالة إلى عظيم الخصائص التي خُصَّ بها النبيُّ محمَّد، ومن ذلك علاقته الفريدة والعجيبة بالقدس. وحين تتلاشى القيود اللفظيَّة الزائدة للتَّوضيح، يتماهى ذِكرُ القدس، معَ ذِكر النبيِّ

محمَّد، ويُحيلُ كلُّ واحد منهما إلى الآخر، ويُكتَفى بالإلماح إلى أحدهما ليَحضُر الآخر تلقائيًّا وتكتمل حلقة العلاقة بينهما.

إنّ أقصى درجات التَّجريد التي لمحناها في التركيب اللغويّ «بيت المُقَدَّس» أسهمت في تكوين أفق واسع وجديد، أفق الدلالة الخفيَّة، أو البنية الخفيَّة، «وما الإغراق في المعنى، وتخيُّل عالمه بأدقِّ التفاصيل، ورصد الغيب في أعمق مستوياته، إلا دليل على ثورة على السَّطح والظاهر الذي كبَّل أفق التلقِّي المعرفيّ والجماليّ للمتلقِّي».

وفي هذه الأبيات إشارة إلى العلاقة بين أمِّ القُرى (مكَّة) وبيت المقدس، هي علاقةُ القُدسيَّةِ والبركةِ وسَبْقِ البناء؛ إذ تكثر المرويَّات الدينيَّة التي ترى أنَّ القدس ومكَّة ليستا مكانيْن منفصليْن في المنظومة الرَّمزيَّة الإسلاميَّة، بل هما صعيد مقدَّس واحد، يومِئُ كلٌّ منهما إلى الآخر ويستبطنُه.

ويتفرّد ابنُ عَلْوان في رسم صور فيها من الغرابة الجذَّابة حين يشبِّه «الحقيقة المحمديَّة» ببيت المقدس في قوله (الكامل):

بَدرُ السُّرَى خَيْطُ البَرَى أَمُّ القُرَى   **بَيْتُ المُقَدَّسِ** خاتمُ التَّثبيتِ

مهما حدَّقْنا في تفاصيل هذه الصورة القائمة على المشابهة بين «الحقيقة المحمديَّة» والقدس، فإنَّنا لا نبصر سوى خيوط عامَّة ترسم لنا ملامح هذه المشابهة بين هذين الركنيْن، ومن هذه الملامح: الطُّهر، والقدسيَّة، والبركة، والانفتاح على الغيب والسماء، إلخ. تكمن جماليَّة هذه الصورة في ملامستها قمَّة التجريد المُفضي إلى تعدد المشاهد الخيالية التي تغزو مخيلتنا ونحن نحاول تأويل هذه الصورة. فلا أثر للمشبَّه، ولا لأداة التَّشبيه، ولا لوجه الشَّبه، إنَّما هناك أطياف باهتة وآسرة يقودنا التَّأمل فيها، وربطها ببعضها إلى الانتشاء بأبعاد الصورة المتشكِّلة منها.

ويلجأ ابنُ عَلْوان إلى السّجع بين «السُّرَى»، و«البَرَى»، و«القُرَى»؛ وهذا ما ينتِجُ إيقاعًا صوتيًّا عذبًا يتناغم والمعنى العذبَ المتولِّدَ من جملة الصُّور والتَّشبيهات. وفي هذا البيت تورية في قوله «بيت المُقدَّس» الذي يدلّ على مدينة القدس والقرينة ذِكر أمّ القرى التي تُقرن عادة بالقدس كما ورد في الآية الأولى من سورة الإسراء، أمّا المعنى البعيد فيستمدُّه الشاعر من معجمه الصوفيّ ليدلّ مصطلح «بيت المقدس» على «القلب الطاهر من التعلُّق بالغير».

يذكرُ ابنُ عَلوان القدسَ في موضعٍ آخرَ في شعرِه؛ إذ يقول (مجزوء الكامل):

لله دَرُّكِ يا نَوا رَ سَنا الجَوَارِ الكُنَّسِ

باللهِ جُولي وارْقُصِي وتَفَرْدَسِي وَتَكَرْدَسي

وبريقُ ثَغْرِكِ فاتْفُلِي في البَحْرِ يَرْوِي المُحْتَسي

ما كلُّ أرضٍ دُسْتِها إلّا **كَبَيْتِ المَقْدِسِ**

يسبح شاعرُنا في فضاء التَّأمُّل ليصل إلى حقائق لا يراها سوى العارفين، ذوي البصائر المُنَوَّرة، فيرى ما لا يراه النَّاس العاديُّون، ويؤمن بحقائق قد يستغربُها عامَّة النـاس؛ فـ«الحقيقة المحمَّديَّة» عنده أصل أنوار النُّجوم، وتجُول دائمًا في نعيم فردوسِها الدُّنيَويِّ والأخرويِّ، وهي عذبة تُحِيل البحرَ الأُجَاجَ إلى فراتٍ عذبٍ يرتوي منه عَطاشى الأرواح والأبدان. ويرى الشاعرُ أنَّ «الحقيقة المُحمَّديَّة» لا تدوسُ إلَّا كلَّ أرضٍ طاهرة ومقدَّسة كأرض بيت المقدس. وينطوي هذا التَّشبيه الواسع الآفاق على إشارة إلى أنَّ النَّبيَّ محمدًا في حالة إسراء ومعراج دائمة؛ فصِلَتُه بربِّه – عزَّ في عُلاه – لا تعوقها المسافات، وهي مفتوحة بلا حدود، وربما كانت قصة الإسراء إلى القدس والمعراج منها إلى السماء واحدة من القصص التي تحدث دائمًا مع النبيِّ، لكنَّه يتحرَّج من ذكرها أمام عامَّة النّاس خوفًا من أنْ يفتنَهم؛ فتضيع عندهم الحدودُ الفاصلة بين إنسيَّتِه الكاملة، وربوبيَّة الربَّ الكامل، وشتَّان بين كمال عبدٍ مخلوق اصطفاه اللّهُ، وكمال الخالق!

وربَّما نلمح في طيَّات هذا التَّشبيه إشارة إلى تطواف «الحقيقة المحمَّديَّة» في مشارق الأرض ومغاربها، حيث يرحل النبيُّ محمَّد إليها بما حباه الله من عِلمٍ، أو على شاكلة رحلة الإسراء إلى القدس، وقد يفسِّر هذا المَنْحى في تأويلنا للتَّشبيه أسرارَ البِشارات والنُّبوءات التي حدَّث بها النبيُّ محمَّد – صلَّى الله عليه وسلَّم – عن بِقاعٍ لم يطَأها أو يَعِشْ فيها من قبل.

إلى جانبِ هذا التَّشبيه الثَّريِّ، نقع على استعارة آسرة عند ابن عَلْوان، حين يجعل «للحقيقة المحمديَّة» قدرة على المشي، ثمَّ يشبِّه كلَّ أرضٍ داسَتْها ببيت المقدِس (مجزوء الكامل):

ما كلُّ أرضٍ دُسْتِها إلّا **كَبَيْتِ المَقْدِسِ**

وأمام صورَتَيِ التَّشبيه والاستعارة تتداعى جملةُ أسئلة إلى الذِّهن حين نرى أنَّ الشَّاعر يصوِّر «الحقيقة المحمَّديَّة» قادرةً على السَّعيِ: هل هذه «الحقيقة المحمَّديّة» ذاتٌ جسمانيَّة؟ أو هي قوَّة روحانيَّة عقليَّة؟ أو هي صورة ذهنيَّة؟ إنَّ تشبيه كلِّ الأراضي التي تدوسها «الحقيقة المحمديَّة» ببيت المقدس من أبلغ التَّشبيهات؛ لأنه يُوسِّع دائرة أوجُهِ الشَّبَهِ التي يمكن أن يشترك فيها طرفا التشبيه، كالنَّقاء، والقدسيَّة، والبركة، والإسراء والمعراج، إلخ. ولا ريب في أنَّ القارئ يتعيَّن عليه إطلاق الخيال وإعماله لالتقاط أوجه الشَّبَه الملائمة لتكتمل الصورة، وهنا تكمن ذروة اللَّذة في القراءة التي تتخطَّى عتبة المطالعة العاديَّة، لترُوم مشاركةَ الشَّاعر في تأمُّلاته، وأخيلته، ومشاعره.
ابنُ عَلْوان شاعر مفتونٌ بمحبوبته «الحقيقة المحمَّديَّة» التي تربطُها بالقدس ومسجدها الأقصى علاقةٌ محفوفةٌ بالغيب، والأسرار، والتَّبجيل، وقد حبَّر في عشقِ محبوبتِه الكثير من القصائد التي يقول في إحداها متغزِّلًا (مجزوء الكامل المُرفَّل):

جاءَتْ بِبُشْرَاها هَتُورُ حَوراءُ عَيناها فُتُورُ
بَيتٌ لهُ البيتُ العَتيـ ـقُ **وَمَسجدُ الأَقصى** يَزورُ
والنَّاسُ والأمْلاكُ كُلٌّ نَحْوَ كَعْبتِهِ يُشيرُ

مرَّة أخرى يَضَعُنا ابنُ عَلْوان أمام نصٍّ مفتوحِ اللُّغة، متوهِّجِ الدلالات، متعددِ الأبعاد والاحتمالات. فهل قصدَ الشاعر أنَّ محمّدًا – عليه الصَّلاة والسَّلام – هو كعبةُ الوجودِ المخلوق الذي تحجُّ إليه الكائنات اعترافًا منها بجميله إذ أخرج البشريَّة من الظلمات إلى النُّور بفضل رسالة ربِّه؟ وعليه، يصبح المعنى أنَّ البيتَ العتيقَ في مكَّة المكرَّمة والمسجدَ الأقصى في القدس يطوفان حول بيت «الحقيقة المحمَّديَّة» ليستقِيا منه القُدسيَّة والطُّهر. وهذا المعنى تؤازِرُه قرائن في النَّص، منها قوله في البيت التالي أنَّ النَّاس والأملاك يتوجَّهون إلى كعبته – عليه الصَّلاة والسَّلام – أي إلى «الحقيقة المحمَّديَّة». وبهذا تنقلب الصورة المعهودة في أذهاننا أنَّ البشر – ومنهم النبيُّ محمَّد – في العادة يتوجَّهون إلى الكعبة، ويطوفون حولها، وتصبح الصورة أنَّ الكعبةَ، والمسجدَ الأقصى، والناسَ، والأملاكَ يطوفون حول «الكعبة المحمَّديَّة»! وإذا كانت الكعبةُ المُشرَّفة التي هي محجُّ المسلمين وقِبلتهم الحاليَّة، والمسجدُ الأقصى الذي هو قِبلة المسلمين الأُولى قد أدركَا مكانة

«الحقيقة المحمَّديَّة» فَطَافَا حولها، فأَوْلَى بالبشر أن يفعلوا فعلَ الكعبة والمسجد الأقصى.
أم أنَّ الشاعر يلمح إلى زيارة النبيِّ محمَّد للمسجد الأقصى في رحلة الإسراء والمعراج، والقرينةُ هنا معنويَّة تُفهم عبر المرجعيَّة المعرفيَّة لدى المتلقِّي الذي يعرف قصَّة الإسراء إلى المسجد الأقصى؟
أم أنَّه يلمح إلى زيارة المسجد الأقصى للنبيِّ حين جاءَه مُتجلِّيًا ليصفه لقريش حين اختبرت مصداقيَّته وطلبَت منه وصْفَ الأقصى بعدما أخبرهم قصته بأنَّه أُسرِيَ به ليلًا إلى المسجد الأقصى؟
إنّ توظيف مكانيْن هما من أهمِّ ثلاثة أماكن إسلاميَّة على وجه المعمورة جاء في سياق التغزُّل بمحبوبة الشَّاعر «الحقيقة المحمّديَّة»، وإظهار مكانتها، ولا شكَّ في أنَّ هذا التَّوظيف يرفع من شأن المكانيْن، ومن قيمة النصِّ الدلاليَّة.
ويواصل هذا الشاعرُ الصوفيُّ إتحافَنا برسومات شعريّة مُدهشة تتساوق مع اعتقاداته الغيبيّة المتعلقة بـ«الحقيقة المحمديّة» التي يَنْشَدُّ لها المسجد الأقصى زائرًا كأنّه إنسان يتحلّى بالقدرة على الانتقال، ويتمتع بآداب التزاور بين الناس، فالشاعر يوظف التشخيص هنا للارتقاء بالمكان، والممدوح (مجزوء الكامل المُرفّل):

بَيتٌ لهُ البيتُ العَتيـ ـقُ وَمَسجدُ **الأَقصى** يَزورُ

في علاقة التزاور هذه بين النبيّ محمد والمسجد الأقصى ندرك آثار هذه الصورة المشهديّة ولا نلمح حركتها، وتبقي هذه الصورة الأسئلة عالقة وجاذبة: مَن يزور من؟ وكيف؟ ولماذا؟ ومتى؟ إلى غير ذلك من الأسئلة الخلّاقة.
ما يعنينا في كلِّ ما سبق من تأويل شعريٍّ أنَّ حضور المسجد الأقصى كان زاخرًا بالظِّلال الدلاليَّة، وكان حضورُه مقصودًا بذاته، وليس حضورًا عَرَضِيًّا. والحقيقة أنَّ هذا الشاعر ينجح في إثارة خيالنا عبر لغته الخلّاقة، وشعرُه «ينهض على إعادة النَّظر في النظام اللُّغويِّ، والإمساك بما يتضمّنه من قوانين توليديَّة تسمح بتمزيق ذلك النظام اللغويِّ المتعارَف نفسه قصْدَ خَلق ذُرى تعبيريَّة جديدة».
إيمانُ ابنِ عَلْوان بأنّ «الحقيقة المحمَّديَّة» هي كعبة الأرض على وجه الحقيقة يُفصِح عنه في قصيدة أخرى يقول فيها (الكامل):

حَجُّ القلوبِ وَبَيتُها وَطوافُها عَرَفاتُها ومِنى ومَسْعَى السَّابِقِ

والمَحْرَمُ العُلْوِيُّ **والقُدْسُ** الذي حَجَّتْ إلَيهِ صَوامِتي ونَواطِقِي

والكَعبةُ العُظمى التي مَنْ حَجَّها أَمِنَتْ شواهدُهُ عَذابَ الخَالِقِ

حَجَّتْ بيوتُ الأَرضِ طُرًّا والسَّما طَوْعًا إليْها قبْلَ فَتْقِ الخافِقِ

وكَذا المَلائكةُ الكرامُ تَحُجُّها والأَنبياءُ وكلُّ بَرٍّ صادِقِ

هذه الأبيات وإنْ كانت واضحة لجهة اعتقاد الشاعر أنَّ القلوبَ، والمسجدَ الحرام، والقدسَ، والكعبةَ، وكلَّ بيوت الأرض والسَّماء، والملائكةَ، والأنبياءَ، وكلَّ بَرٍّ صادق، يحجُّون ويطوفون حول «الكعبة المحمَّديَّة» التي هي مركز الوجود المخلوق، فإنَّ الشَّاعر يحيلُنا إلى علاقة خاصَّة تربطه بالقدس، فصوامتُه ونواطقُه تحجُّ إليها. وكيف يكون ذلك وهو ابن بلادِ اليمن القصيَّة عن القدس، ولم نقع في ترجمة حياته على ما يشير إلى أنَّه زار القدس؟

لا شكَّ في أنَّ ابنَ عَلْوان يتحدَّث هنا عن علاقة خارجة عن المألوف، هي علاقة روحانيَّة تسبح فيها روحُ الشَّاعر في فضاء القدس؛ عسى أنْ تجد لها مسرَبًا تعرجُ فيه إلى مراقي القُرب من الحضرة الإلهيَّة على خُطى نبيِّه محمَّد الذي أسرِي به إلى القدس، وعُرِج به من القدس إلى السماوات. وليست هذه العلاقة مجرّد شوقٍ أو حنينٍ للقدس، بلْ إنَّها حَجٌّ إليها. ولنا أنْ نستحضر كلَّ أركان الحجِّ وأعماله هنا، لكأنَّ روح الشَّاعر تطوفُ في رحاب القدس، وتصلِّي فيها، وتسعى في أرجائها، وتَرْجُمُ فيها شيطانَ نفس الشاعر لتطهِّرَها في أرض الطُّهْر والقدسيَّة، إلخ! وليس ذلك وحسب، فهي رحلةُ حجٍّ يقوم بها الشاعر بكُلِّيَّتِه، بصوامتِه ونواطقِه، فهو مكان تتنوَّع فيه العبادات بين تراتيلَ، وأذكارٍ تلهجُ بها الألسنة، وصمتٍ يخلُدُ به الشاعر في محراب التأمُّل في ملكوت الله في بقعةٍ مكانيَّة مفتوحة على السماء. وفي مثل هذه الرِّحلات، لا حاجةَ إلى حضور الجسد؛ إذ تغيبُ الماديَّات في العالم الرُّوحانيِّ الذي يعيش فيه الشَّاعر. إنَّ الحجَّ الذي يتحدَّثُ عنه شاعرُنا له خصوصيَّتُه التي تتعدَّى تفاصيل شعيرة الحَجِّ التي يؤدِّيها النَّاس في وقت محدَّدٍ من العام، وبطريقة محدَّدة؛ فهو رحلة روحيَّة إلى الحضرة الإلهيَّة، والمرابع النبويَّة، يمارس في أثنائها الصُّوفيُّ طقوسًا لا يُدرِك دلالاتِها وأبعادَها إلَّا أُولُو الوَجْد، والذَّوق، والكشف.

ويبدع ابن عَلْوان بانتقاء الاستعارات التي تفتح آفاقًا دلاليّةً واسعة، وتحيلنا إلى مشاهد حيويّة؛ فها هو ينسب فعل الحجِّ إلى صوامته ونواطقه، ولكنّ هذا الحجَّ ليس إلى مكة المكرّمة كما هو معهود، بل إلى القُدس التي يجعلها هي «الحقيقة المحمديّة» في تشبيه بليغ تتلاشى ضمنه أوجهُ الشّبَه، ليحلَّ مكانها التطابق التامّ بين طرفيِ التشبيه (الكامل):

والمَحْرَمُ العُلْوِيُّ **والقُدْسُ** الذي حَجَّتْ إِلَيهِ صَوامِتي ونَواطِقِي

وعند ابن عَلْوان تتمتع القدس بدلالات متنوِّعة، فقد أورد تورية في كلمة «القُدس» التي تدلُّ على المدينة المعروفة؛ لوجود قرائن مكانيَّة مثل «الكعبة العُظمى»، و«حجَّت بيوت الأرض» في الأبيات اللاحقة، وتدلُّ على الطُّهر كذلك. ويؤدي الطِّباق بين كلمتيْ «صوامتي»، و«نواطقي» دورَه في إبراز الانشداد الكُلّي في جميع أحوال ابن عَلْوان إلى «الحقيقة المحمديّة».

ويذكر ابنُ عَلْوان القدسَ في مقطوعة شعريّة أخرى يقول فيها (مجزوء الكامل):

يا وَيْحَ قَلبي المُحْتسي مِنْ خَمرٍ عَيْنًا سِنْبِسِ
طاوُوسُ طَيْرِ السُّنْدسِ أَلْحَاظُ زَهْرِ النَّرْجِسِ
بُستانُ وَرْدِ العارفيـ نَ مُديرُ كأسِ الواقِفين
العـــاكِـفِينَ الطَّـائِـفِـيـ نَ بِدَيْرِ **بَيْتِ المَقْدِسِ**

يستعمل الشعراء الصُّوفيُّون مصطلح «الخمر» عادةً بوصفِه رمزًا شعريًّا يدلُّ على المحبَّة الإلهيَّة والعرفان الصُّوفيِّ، ووصف أحوال الوَجْد الرُّوحيِّ. تلك الخمرة العرفانيَّة يحتسيها قلب الشاعر كأنَّها متدفِّقة من عين سريعة الجريان، ولكنَّ مَن يقوم على مَهمَّة سِقاية قلوب المُحبِّين هو النبيُّ محمَّد – صلَّى الله عليه وسلَّم – صاحب الأخلاق الحميدة، والجمال الآسر الذي يشبه ألحاظ النَّرجس؛ إذ يدور على الورود النابتة في كَنَفِ بستانه الزاهر، فيروي ظمأ شوقها وعشقها. هذا النبيُّ الكريم هو مَن حمل الحبَّ الإلهيَّ إلى النَّاس، فاصطفَّ الواقفون، والعاكفون، والطائفون في دير بيت المقدس يحملون كؤوسهم لينالوا من خمر المحبَّة.

إنَّ السِّياق العامَّ للأبيات يرحل بخيالنا إلى المسجد الحرام في مكَّة المكرَّمة؛ ذلك أنَّ لفظَتَي «العاكفين»، و«الطَّائفين» استعُملتا في القرآن الكريم في سياق يدلُّ على ذلك. قال تعالى: (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ)]البقرة/125[، وقال كذلك: (وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ)]الحجّ/26[.

إنَّ استعمال «بيت المَقْدِس» في سياقٍ يشير عادة إلى «المسجد الحرام» يؤدِّي إلى انزياحٍ جماليٍّ مدهشٍ ومفاجئٍ في خيال القارئ، ويثير صدمةً إيجابيّةً على مستوى الأفكار، والمشاعر، والتراكيب؛ لأنها تكسر حدودَ الرّتيبِ، والمتوقَّعِ، وتحرِّض ذائقة القارئ على البحث عن دلالات مبتكرَة للسياق الذي يبدو أنَّه معتاد.

ويعزِّز الشاعر محاولاته لكسر حدود المألوف عبر استعماله لفظة «دَيْر» مضافة إلى «بيت المَقْدِس» في سياق الحديث عن العاكفين والطَّائفين المتعبِّدين. فلفظة «دَيْر» مُستلَّة من المفردات المسيحيَّة، وتعني «خان النَّصارى»، أو «مسكن الرُّهبان والرَّاهبات» النَّصارى، فكيف يُوفِّق الشاعر بين لفظةٍ دالَّة على مدلول مسيحيٍّ، في سياق الحديث عن عبادة يقوم بها المسلمون من طَوَاف، واعتكاف، وبَسْطٍ بالخمرة الإلهيَّة التي يسكبُها النّبيُّ محمّد في كؤوس أفئدتهم؟

إنَّ توظيف الرُّموز في الشعر الصُّوفيّ كالخمر، والمرأة، والدَّيْر، وغير ذلك أسلوب يتجاوز المحسوس إلى إشاراتٍ، ورموزٍ عِرفانيَّة يتعاطاها العُرفاء في ما بينهم؛ فهي ليست مقصودة بذاتها، إنَّما هي دِثارٌ يتدثَّر بها التركيب الرَّمزيُّ. «فالدَّيْرُ رمزٌ على الحضرة الإلهيَّة في دَيْمُومَتِها وأبديَّتها، وربَّما كان ممَّا يبرِّر هذا التَّأويل الرمزيَّ أنَّ الدَّيْرَ مُنقَطَعُ الرُّهبان عن الخَلق، وأنَّه مكان مقدَّس مقصور على التبتُّل وعبادة اللّه». وقد أُثِر عن شعراء الصوفيَّة أنهم يستعيرون رموزًا وألفاظًا من المعجم المسيحيِّ، ثمَّ يصبغونها بصبغتهم الإسلاميَّة ليعيدوا توظيفها في قصائدهم.

تُرى ما سِرُّ تخصيصِ القدس من دون سواها من البِقاع والأمصار التي تلهج فيها ألسنةُ الذاكرين وقلوبهم، وتعجُّ فيها أسرابُ الطائفين والعاكفين؟ وما سرُّ توسيع دائرة أعمال العبادة في القدس لتشمل الطَّواف الذي هو من خصائص المسجد الحرام حصرًا؛ فهو المكان الوحيد الذي يطوف فيه النَّاس حول الكعبة المشرَّفة؟ وما سرُّ استعارة ألفاظٍ من المعجم المسيحيِّ لتوظيفها في سياق الحديث عن عبادات إسلاميَّة في القدس؟ وهل ثمَّة

رمزيَّة شديدة الخصوصيَّة للقدس لدى المتصوِّفين، أو ثمَّة علاقة تربطهم بهذا المكان بوصْفِه بوابة السَّماء، ومعراج النبيِّ محمَّد إلى عالم الغيب؟

ليس مِن مهمَّة النَّاقد أو القارئ أن يحاول حَشْرَ خيالِ الشَّاعرِ وصُوَرِه في زاويةِ معنى واحدٍ تضيق به الدّلالات، أو إجابةٍ مباشرةٍ تُقيِّد معها الأخيلةُ؛ فأحيانًا تكمُن جماليَّة القراءة النَّقديَّة في التَّساؤلات المحيِّرة التي ترشح عن نصٍّ غنيٍّ متعدِّد الأبعاد والدلالات. أليس من مقاييس «شعريَّة» النَّصِّ مدى قدرته على تقديم نفسه بأوجهٍ متعدِّدة ومتنوِّعة؟ وهذه هي الحالة في هذه المقطوعة الشعريَّة القصيرة التي نحن بصدد سَبْرِ كُنْهِها وأسرارها.

تضمَّنت أبياتُ ابن عَلوان التي نحن بصددِ دراستها تناصًّا وإحالاتٍ إلى نصوص دينيَّة أخرى؛ فابنُ عَلْوان ينحت معنى جديدًا لفكرة الطَّواف، حين استمدَّ من المسجد الحرام صورة هذا الفعل التعبُّديِّ الذي لا يصحُّ أنْ يكون في غيره، ونسَبَه إلى القدس في سياقٍ محفوفٍ بالغموض الآسر.

ويأخذُنا ابنُ عَلْوان المفتونُ بأسرار الغَيب إلى معنى تكتنِفُه الألغازُ والأسرارُ، حيث يقول في إحدى قصائده التي يبثُّ فيها وَجْدَه للنَّبيِّ محمّد صلَّى الله عليه وسلَّم (الطويل):

على طُورِ سِينا قابَ قَوْسَيْنِ مِنْ مِنَى   بَنَى **المَسْجِدَ الأقْصَى** على الماءِ والطِّينِ

فَيَسْقِي المَعاني مِنْ سُلافَةِ أحْمَدٍ   شَرابًا يُعِيدُ الكَوْنَ في الكَافِ والنُّونِ

في هذه الأبيات يرتقي الشاعر بالأقصى إلى مستوى المكان الغيبيِّ أو المجازيِّ الذي تحلِّق في فضائه أسئلة شتَّى ومُحيِّرة: إلى مَنْ يعود الضمير الغائب والفاعل للفعل «بنى»؟ هل النبيُّ محمَّد هو باني المسجد الأقصى في اعتقاد الشاعر؟ وكيف يكون ذلك والمسجد موجودٌ قبل الميلادِ المعهود للنبيِّ محمَّد عامَ 571 م؟ إذْ يرجِّحُ العلماء أنَّ آدمَ – عليه السَّلام – هو الباني الأوَّل للمسجدِ الأقصى، أي واضع أُسسِه. وكيف نفهم معنى قولِه إنَّ باني المسجد الأقصى قد بناه على طُورِ سينا في مصر، على بعد قاب قوسيْن من مِنَى في مكة المكرّمة؟ وكيف يكون بناء الأقصى على الماء والطِّين؟...

نحن أمام فضاءٍ دلاليٍّ وَسِيعٍ، وخروجٍ عن المألوف ينسجمُ مع اللغة الشِّعريّة لدى المُتصوِّفة. ورُبَّما يرحلُ هذا النَّصُّ المُسَرْبَلُ بسُرْيالِيَّتِه الآسرةِ والأخَّاذةِ بالمتلقِّي ومُخيِّلته إلى زمن البدايةِ، بداية الخَلق والوجود في محاولة من الشاعر ليتحسَّس تفاصيل المكانِ الذي هو

ثاني المساجد التي وُضعت في الأرض. إنَّها البداية التي نُحمَل إليها على بِسَاط الدلالة الرمزيَّة للماء كونَه رمز الخَلق الأوَّل، قال الله تعالى: (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) [الأنبياء/30]، وقال كذلك: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) [هود/7]. إنَّ جمهور المتصوِّفة يعتقدون أنَّ «الحقيقة المحمّدية» أو «النُّور المحمَّديَّ» أوجدَه اللهُ قبل أنْ يوجِد أيَّ خَلقٍ آخر من البشر، أيْ قبل أنْ يَخلُق الإنسان من ماء و(...طِينٍ لَّازِبٍ) [الصَّافَّات/11]، وقبل خَلْقِ آدم عليه السلام؛ فـ«الحقيقة المحمَّديَّة» تسبق آدم بوصفها مخلوقًا روحانيًّا نورانيًّا، وآدم يسبقها من حيث التشكُّلُ الجسديُّ. ويستندون في اعتقادهم هذا إلى جُملة أحاديث نبويَّة، منها: قولُ النَّبيِّ محمَّد – عليه الصلاة والسلام – حين سُئِل «مَتَى كُنْتُ نَبِيًّا؟ قَالَ: وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالجَسَدِ». ومن هنا يطفو على سطح النَّصِّ تساؤل: هل ثمَّة رابط بين كون «الحقيقة المحمَّديَّة» خُلقت قبل أنْ يتشكَّل البشر في طينِهم ومائهم، وأنَّ المسجد الأقصى هو ثاني أقدمِ مسجدٍ على البسيطة؟ إنَّ الاعتقاد الراجح لدى المؤرِّخين والعلماء هو أنَّ آدم مَن بنى المسجد الأقصى بعد بنائه الكعبةَ المشرَّفةَ، أي هو واضع أُسسِهما، فهل يتجاوز الشاعر اعتقاد المؤرِّخين والعلماء ليشير إلى أنّ النبيَّ محمّدًا هو مَن بنى الأقصى، سواء البناء الماديّ المرئيّ أو عمارته بالعبادة والتبتُّل قبل خلق آدم؟ أيْ هل بنى محمَّد قدسيَّة المكان، ومكانتَه، ونورانيَّتَه، وطُهرَه، ثمَّ جاء آدم فجسَّدَهُ على هيئة بناء ماديٍّ؟ وهل ثمَّة إشارة إلى علاقة قديمة بين النبيِّ محمَّد والمسجد الأقصى بوصفِه ممرًّا دائمًا للنبيِّ في عُروجِه إلى السَّماوات العُلا، والحضرةِ الإلهيَّة، وليس في أثناء رحلة الإسراء والمعراج المعروفة لنا وحسب؟

إنَّ التساؤلات المشحونة بالدَّهشة والفضول تنبع من كون الألفاظ التي ركَّب منها الشاعرُ بيتَه الشِّعريَّ الغامض هي ألفاظ ذات زخمٍ دلاليٍّ يفوق بأشواط بعيدة المعنى المُعجميَّ الضيِّق، فإذا كان الطِّين يرمز إلى الهيكل الماديِّ والطبيعيِّ والنَّشأة الإنسانيَّة، وإذا كان الماءُ عند المتصوِّفة يرمز من ضمن مرموزاتِه الكثيرة إلى الصَّفاء والعذوبة، والإغراق في ملكوت الله وأسرار خلقه وكونه، وهو سرُّ الوجود البشري، وصلة الوصل بالمعبود؛ فإنَّ الشاعر ربَّما يرى في المسجد الأقصى مكانًا ذا شِقَّيْن هما: شِقٌّ غيبيٌّ يتَّسم بالصَّفاء والنَّقاء يلوذ به العُبَّاد، والزُّهَّاد، والذاكرون لتعرُج أرواحُهم إلى الحضرة الإلهيَّة، وشقٌّ ماديٌّ مبنيٌّ من طِين قديمٍ قدمَ الخليقة نراه بأعيننا المجرّدة؛ وعلى هذا تخرج لفظة «بَنَى» من قيدِها المُعجميِّ لتنسجم مع السياق الرمزيِّ، وتمنح المتلقي خيارات متعدِّدة

للتأويل، كأنَّ الشاعر يريد أنْ يقول: إنَّ النبيَّ محمَّدًا الذي خُلقَت حقيقتُه قبل كلِّ البشر أسَّس أركان المسجد الأقصى على أُسُسِ الطَّهارة والقدسيَّة، وهذا هو البناء المعنويُّ الغيبيُّ، ثمَّ تبعَه آدم ببناء المسجد بناءً ماديًّا ليكون ثانيَ مسجدٍ بُنِي على الأرض بعد الكعبة. وفي هذه الحالة تنتقلُ ألفاظ «بنى»، و«الماء»، و«الطِّين» من معناها المعجميِّ الوضعيِّ لتصبح رموزًا، كأنَّها أقنعةٌ تتستَّر خلفها دلالات هائلة، ولا يقتصر الخيال على صورة المسجد الأقصى الماديَّة، إنما يمتدُّ إلى عوالم معنويَّة وغيبيَّة.

ولنا في المرويَّات الدينيَّة ما يعضد تأويلاتنا الشعريَّة هذه؛ فقد نَصَّ كثيرٌ منها على أنَّ قدسيَّة المسجد الأقصى سابقة لبنائِه، وأنَّ آدم بَنَاهُ تبعًا للنموذج السماويِّ الذي بنتْهُ الملائكة من قبل، وهو نموذج الكعبة المشرَّفة نفسه، وأنَّ آدم لمَّا بنى الكعبة أمَرَه الله بالسَّير إلى بيت المقدِس، وأنْ يبنيَه فبَنَاه ونسك فيه، وأنَّ بيت المقدس من جَنَّة الفردوس، وأنَّ بيت المقدس مقدَّسٌ في السَّماوات السَّبع بمقداره في الأرض، إلخ.

لقد أعمَلَ علماءُ تفسيرِ القرآن الكريم اجتهاداتهم في محاولة فهم أسرار الرَّبط بين الأماكن الجُغرافيَّة التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ (1) وَطُورِ سِينِينَ (2) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (3)﴾ [التِّين/1 – 3]، وذهب بعضُ الأئمَّة إلى أنَّ التِّينَ والزَّيتونَ يرمزان إلى بيت المقدِس، وطورَ سِينين إلى جبل طور سينا، والبلدَ الأمينَ إلى مكَّة. ويبدو أنَّ الشاعر قد تَرَسَّم سبيل القرآن الكريم في الترميز، ولجأ إلى التناصِّ القرآنيِّ في شعره؛ فقد ذكر طورَ سينا، ومِنى بوصفِها رمزًا لمكَّة، والمسجدَ الأقصى بوصفِه رمزًا للقدس، ووضَعَنا أمام هذا الثالوث الجغرافيِّ المحيِّر الذي وإنْ حاول المفسرون فكَّ رموزه الجغرافيَّة في سورة التِّين، فإنَّ محاولاتهم لفهم أسرار العلاقة بين هذه الأماكن بقيت تخميناتٍ لا شيءَ فيها مؤكَّد سوى أنَّها ذات مكانة خاصَّة عند الله تعالى لأنَّه أقسَمَ بها.

على جبل الطُّور أنعمَ الله على موسى – عليه السَّلام – بالقربِ والاختصاص والاصطفاء، ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النِّساء/164]، وهناك نُوديَ من لَدُن الحضرة الإلهيَّة ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى (12) وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ (13)﴾ [طه/12 – 13]، وشهد جبلُ الطُّور تجلِّي الرَّبِّ – سبحانه وتعالى – إذ يقول في محكم تنزيله: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف/143]، وقد أقسم الله – عزَّ وجلَّ – بالطُّور، فقال: ﴿وَالطُّورِ﴾ [الطُّور/1]؛

فالطُّور إذًا مكانٌ مكتظٌّ بالدلالات، ويشكِّل رمزًا جاذبًا لشعراء الصُّوفيَّة الباحثين عن معاني التجلَّي، والمناجاة، والقدسيَّة، والقُرب، إلخ.

أمَّا مِنى التي ترمز إلى مكَّة المكرَّمة، فهي موقعُ رمي الجمرات ضمن أعمال الحجِّ، وسُميَّت بذلك لأنَّ دماء الأضاحي تراق فيها، أو لأنَّ جبريلَ — عليه السلامُ — لَمَّا أرادَ أن يُفارِقَ آدمَ، قال له: تَمَنَّ. قال: أَتَمَنَّى الجَنَّةَ، إلخ. ويرمز رمي الجمرات إلى استعداد الإنسان لمواجهة غواية شيطانِه المتربِّص به شرًّا، والذَّبح هو رمز الفداء، والتضحية، وقتل شهوات النَّفس، وامتثال العبوديَّة لله. ولا شكَّ في أنَّ هناك دلالاتٍ كثيرةً أخرى لكلمة «مِنَى» تدلُّ على غِنى اللفظة دلاليًّا. أمّا المسجد الأقصى المبارك فقد أسلفنا الكلام في أكثر من موضع على مرموزاته المتعدِّدة.

و«قاب قوسين» في اصطلاحات المتصوِّفة هو «مقام القُرب، والاتحاد بالحقِّ مع بقاء التميُّز والإثنينيَّة، ولا مقام أعلى من هذا المقام، [حيث] الفناءُ المَحْضُ، والطَّمس الكُليُّ للرُّسوم».

هذه المحاولة لتقصِّي الدلالات الرَّمزيَّة لمفردات البيت الشعريِّ الغامض لدى ابنِ عَلْوان توحي بأنَّ الشاعر لم يَتوَخَّ رسم خريطة طبوغرافيَّة يُحدِّد فيها المواقع الجغرافيَّة للأماكن المذكورة، ويرصد المسافات بينها، بل هي خريطة غيبيَّة مبهمة التفاصيل، والحدود، والمسافات، والمِسَاحَات، تشكِّلُ فيها الأماكنُ محطَّةً تُحِيلُ إلى رمزٍ أو مشهدٍ غيبيٍّ روحانيٍّ، ويتَّحدُ فيها المسجد الأقصى مع طُور سينا في مقام التجلِّي، وتكليمِ الربِّ — عزَّ وجلَّ — ومناجاتِه، ويتَوَأمُ فيها المسجد الأقصى معَ مكَّة المكرّمة في مقام التمنِّي، والرَّجاء، والقُرب حين تنعدم المسافة بينهما وتصبح قابَ قوسيْن.

إنَّ طَوَاف ابنِ عَلْوان في ربوع هذه الأماكن المقدَّسة هو جزء من تعلُّقه الروحيِّ بها، ولا غروَ في ذلك فقد «وضعَ الناسُ ما يُسمَّى بالجغرافية المُقدَّسة، وهي خريطة لا علاقة لها بالخريطة العلميَّة للعالم، ولكنَّها ترسمُ صورة الحياة الباطنة حتَّى ليصبح ما على الأرض من مدنٍ، وغياضٍ، وجبالٍ رموزًا للحياة الروحيَّة. ولا يخلو من ذلك مكان على ظهر البسيطة، ومن ثَمَّ فهو في ما يبدو أنَّه يستجيب لحاجة إنسانيَّة عميقة»، وقد أصبحت القدس تشغل مكان القلب في الجغرافية المقدَّسة للشرائع السماويَّة الثلاث، وارتبطت بمفهوم كلِّ ديانة وتصوُّرها لذاتها وللحقيقة القصوى التي يُطلق عليها أحيانًا لفظ الجلالة «الله»، وهي التي تهب حياتنا الدنيا معناها وقيمتها.

لغةُ ابنِ عَلْوان تكتنزُ قدرة هائلةً على التصوير الذهنيّ، والحِسيّ، وتتجلّى هذه القدرة في رسمِه لمشهد بناء المسجد الأقصى (البسيط):

بَنَى **المَسْجِدَ الأقْصَى** على الماءِ و الطِّينِ   على طُورِ سِينا قابَ قَوْسَيْن مِنْ مِنَى

نحن هنا أمام لوحة تتجسد فيها ثلاث مناطق جغرافيّة متباعدة، وأمام عمليَّةِ بناءٍ معلومةٍ من حيث أثرُها، وغامضةٍ من حيثُ وقوعُها في الزَّمان، وتشكّلُها في المكان. ويفتح حرف الجرِّ «على» كُوًى سحيقةً في بنية هذا البيت الشعريِّ لينفذ منها خيالُنا إلى فضاءٍ موغلٍ في الرَّمزيّة والإيحائيَّة، ولو استعمل الشاعر حرف الجرِّ «مِنْ» لكانَ المعنى عاديًّا وخِلوًا من أيِّ دلالات جديدة؛ لأنَّه من الطبيعيِّ أنْ يُبنَى المسجد الأقصى من الماء والطِّين، ولكنَّ الشاعر أحسن توظيف حرف الجرِّ «على» لكسر البنية اللغويَّة المألوفة، وإعادة تركيب الكلمات ضمن بنية مبتكرة لا يتوقعها القارئ، على الرغم من أنَّ الوزن العَروضيَّ لا يختلُّ مع استعمال «مِنْ» مثلًا.

ترتكز مقومات هذه الصورة الخياليّة إلى الاستعارة في الحرف «على». وليس النَّظر في هذه الاستعارة إلى الحرف ذاته، بل إلى متعلّق معنى الحرف «على»، أي معنى الاستعلاء. وبهذا، يعقد الشاعر مقارنة بين متعلّق معنى الحرف «مِن» الذي كان من المتوقع أن يكون مكان الحرف «على» ومتعلّق معنى الحرف «على»، أي بين دلالتَي التَّبعيضِ وبيانِ الجِنس اللَّذيْن يدلُّ عليهما الحرف «مِنْ»، ودلالة الاستعلاء التي يدلُّ عليها الحرف «على»؛ لتكتمل الصورة بأنَّ هذا المكان/الأقصى هو من جِنسٌ خاص يتمتَّع بصفة علوِّ المكانة. لغةُ ابنِ عَلْوان تحدِث نوعًا من التَّشابك والثَّراء؛ وهذا ما يؤدي إلى شعور المتلقي بأنّه بحاجة إلى إعمال ذائقته الإبداعيَّة ومخزونِه الثقافيِّ ليتمكَّن من وُلوج عالم النَّصِّ، وهنا يحصل التَّلاقح، والتَّكامل، والتَّشارك، وتولد القصيدة مكتملةً بفعل إبداع الشَّاعر، وإبداعٍ مقابل من المتلقِّي. تكمن جماليَّة الشَّاهد الشعريِّ الذي نحن بصددِ دراسته في كونه أتاح لنا فرصةً لتأويلات متنوِّعة حاولنا أنْ نطرَق عبرَها أبواب المعاني المتعدِّدة من دون أن نجزم أنَّنا بلغنا مُراد الشاعر، وهذا عاملُ قوَّة في النَّصِّ؛ إذ أبقانا كاتبُه في حالة انشداد، وحَيْرة، وتفكُّر، وتأمُّل تجذبنا باستمرار لمحاولات سَبْر أغوارِه من جديد. وفي محاولات تأويلنا للأبيات لا يهمُّنا ماذا قصد الشَّاعر على وجه الدِّقة، إنَّما نسعى إلى تلمُّس ما ينطوي عليه النَّصُّ من دلالات وآفاق ترسمُها ريشة خيال الشاعر. بهذه اللُّغة الشعريَّة

الشَّاعرة والمبدعة حفَّز شاعرُنا خيالَنا لتصوُّرِ لوحاتٍ عديدة يتمركزُ الأقصى في عمقها، وتلك اللُّغة المتمرِّدة على المألوف كانت عُدَّة الرَّسم لدى الشَّاعر؛ فاللُّغة الشِّعريَّة تعني «كلّ ما ليس شائعًا ولا عاديًّا ولا مصوغًا في قوالب مستهلكة». لقد أضفى حضور المسجد الأقصى في شعر ابن علوان بهالته الدلاليَّة العريضة جماليَّة مميَّزة؛ لأنَّ هذا الحضور في سياقه الرمزيِّ استطاع أن يفتح نقاشًا لا ينتهي؛ فنحن أمام كُليْمات محدودة، ودلالات ليس لها حدود.

هذا الشاعرُ الصوفيُّ حريص على تشكيل صُورِه بأبدعِ ما يكون، ويسعى إلى إغناء شعرِه بفنون بديعيّة تؤثر في أذن المتلقّي ووجدانه؛ فتزيد من جذبه. يلجأ ابنُ عَلْوان إلى الجناس بين لفظتيْ: «مِنْ»، و «مِنَى»، ولفظتيْ: «مِنَى»، و»بَنَى» في إشارة إلى العلاقة بين مِنَى وبناء الأقصى.

ويوظِّف ابنُ علوان التَّناصَّ الدِّينيَّ؛ إذ يبدع نصَّه في امتصاص جزءٍ من إحدى آيات سورة النَّجم، وهي قوله تعالى: (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى) [النَّجْم/9] ليعيدَ إنتاجَها بحلَّةٍ جديدة، وآفاقٍ دلاليّة ربَّما أمكنَنا الوقوفُ عند بداياتها على مستوى اللفظ، لكنَّ نهاياتِها على مستويَيِ المعنى والصورة ليست منظورة، وإنَّما أبقاها الشاعر مفتوحة على مدى خيال المتلقي.

ويلجأ ابنُ عَلْوان كذلك إلى التَّناصِّ التَّاريخيِّ في هذه الأبيات؛ فيرحلُ بنا إلى مرحلة تاريخيّة غائرة في القِدَم عبر تلميحه الغامض إلى بناء المسجد الأقصى. وعلى الرغم من ترجيح علماء الإسلام أنّ آدم — عليه السّلام — هو مَن بنى قواعد الأقصى بعد بناء قواعد الكعبة بأربعين عامًا، إلا أنّ ابنَ عَلْوان يضعنا أمام نصٍّ صادم على مستوى المعطيات التاريخيّة الواقعيّة؛ فقد دفعه إيمانه بـ «الحقيقة المحمديّة» إلى الاتكاء على فكرة بناء الأقصى في التاريخ القديم ليعيد إنتاج فكرة بناء المسجد على أنها من هِبَات «الحقيقة المحمديّة»، وإنْ كان فعلُ البناء الماديّ قد تمّ على يدَيْ آدم — عليه السّلام — كما هو راجح. وبذلك تمتصّ أبيات ابن علوان معلوماتٍ تاريخيّةً عبر التناصّ التاريخيّ لتعيد توليدها على صورة معتقدات غيبيّة. وبهذا التناصّ التاريخيّ المحفوف بالمعتقدات الغيبيّة الدينيّة ينجح ابنُ علوان في فتح أفقٍ جديد عبر شِعرِه أمام الباحثين ليتفكّروا في حقيقة بناء المسجد الأقصى؛ فـ»الشعر لا يستريح إلى كونه صيغةً لغويّةً فقط، مجردَ طريقة في التعبير، ويريدُ أن يكون كالعِلم أو الفلسفة تعبيرًا عن حقيقة جديدة، اكتشافًا لجانبٍ موضوعيٍّ مجهول من العالم».

في الحصيلةِ يضعُنا ابنُ عَلْوان أمام الأقصى بوصفه مكانًا مَهيبًا نعاينُ معالمَه في عالم الشُّهود، ونسبحُ في أسرارِه المستقاة من عالم الغُيوب.

■ ثالثًا: خاتمة البحث

أظهرَ البحث أنَّ القدس حضرت بصورة لافتة في شعر ابن عَلوان بظلالها الدلاليَّة الثريَّة، وأنَّ شاعرنا كانَ في طليعة الشُّعراء الذين استثمروا ما تنطوي عليه القدسُ اللَّفظةُ، والمكانُ، والمكانةُ، منْ دلالات، وأبعاد، ومعانٍ مستمدَّة من وحي الغيب، وعمق التَّاريخ، وجماليَّة المكان ورفعته وغناه الثَّقافيِّ والحضاريِّ.

وتفرَّدَ ابنُ عَلْوان بتفنُّنِه في توظيف القدس في الشِّعر الدِّينيِّ الصُّوفيِّ، فأبدعَ في إنتاج لغةٍ شعريَّة آسرةٍ بدلالاتها الرّمزيَّة البعيدة، وكانت القدس ركيزةً أساسيَّة في لغتِه؛ وهذا يدلُّ على أنَّ هذا الشَّاعر وظَّف رمزيّة القدس توظيفًا مقصودًا واعيًا لخصوصيَّتها الدِّينيَّة، والرُّوحيَّة، والتَّاريخيَّة، والحضاريَّة.

وبالاستناد إلى ما أسلفْنا من تحليلٍ، يمكنُنا القول إنَّ ابنَ عَلوان أتقنَ إدراجَ القدس في قوالبَ، وتراكيبَ، وأساليبَ، وصُورٍ اتَّسَمَتْ بالتَّجديدِ والإبداعِ، بل إنَّ القدس نفسَها بما تكتنز من طاقاتٍ إيحائيَّةٍ هائلةٍ كانَت كوَّةً خلَّاقةً في شعرِ ابن علوان، تسلَّلَتْ عبرها أشعَّة دلاليَّة مبهرةً، أسهمَتْ في رفع قيمة نصوص الشَّاعر الفنيَّة.

---

1) راجعْ:

الدَّاية، فايز: الأسلوبيَّة الدلاليَّة في الأدب العربي، دار التكوين للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 6102.

2) الكلاباذي، أبو بكر (ت 083 هـ/099 م): كتاب التَّعرُّف لمذهب أهل التَّصوُّف، تحقيق: آرثر جون أربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 4991، ص 5.

3) العوادي، عدنان حسين: الشِّعر الصُّوفيُّ حتَّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط 1، 9791، ص 722.

أمين، بكري شيخ: مطالعات في الشعر المملوكيّ والعثمانيّ، دار العلم للملايين، بيروت، لا ط، لا ت، ص 232.

4) الزِّركلي، خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 71، 7002، ج 1، ص 071.

5) السّيوطي المنهاجي، محمد بن شهاب الدين (ت 088 هـ/5741 م): إتحاف الأخِصّا بفضائل المسجد الأقصى، تح: أحمد رمضان أحمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، لا ط، 2891، القسم 1، ص 69 – 701.

شبير، محمد عثمان: بيت المقدس وما حوله، هيئة علماء فلسطين في الخارج ومؤسسة فلسطين للثقافة (دمشق)، ط4، 1102، ص 81 – 92.

الأشقر، أسامة جمعة: البركة مقوّماتها ومنازلها بين مكة وبيت المقدس، مؤسسة الفرسان للنشر، عمّان، ط 1، 5102، ص 981 – 691.

6) محمد، محمود سالم: المدائح النبويّة حتى نهاية العصر المملوكيّ، دار الفكر (دمشق) ودار الفكر المعاصر (بيروت)، ط1، 6991، ص932.

7) "الحقيقة المحمَّديَّة" حسب اصطلاحات المتصوِّفة هي أول موجودٍ أوجدَه اللهُ تعالى من حضرة الغيب، وليس عند الله من خلقه موجود قبلها. وكلُّ مدارك النَّبيِّين والمرسلين وجميع الملائكة والمقرَّبين والأولياء من فيض "الحقيقة المحمَّديَّة".

حمدي، أيمن: قاموس المصطلحات الصوفيّة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، لا ط، 0002، ص 65.

8) ابن عَلْوان، أحمد (ت 566 هـ/7621م): الفُتوح (ديوان وكتاب)، تحقيق: عبد العزيز سلطان طاهر المنصوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 2، 5991، ص 621 – 721.

9) الأشقر، أسامة جمعة: رسول الله في المسجد الأقصى– من التشوّق إلى الاستحقاق، مؤسسة القدس الدّوليّة (بيروت) ومؤسسة فلسطين للثقافة (دمشق)، ط 2، 4102، ص 4.

10) بلَّعلى، آمنة: الحركيّة التواصليّة في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريَّيْن، منشورات اتحاد الكُتّاب العرب، دمشق، لا ط، 1002، ص 57.

11) الكيلاني، شمس الدِّين: رمزيّة القدس الرُّوحيّة (قداسة المكان)، منشورات اتحاد الكُتَّاب العرب، دمشق، لا ط، 5002، ص 32.

12) ديوان الفُتوح لابن عَلوان، مصدر سابق، ص 721.

13) الكاشاني، عبد الرزاق (ت 037 هـ/0331م): معجم اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط 1، 2991، ص 46.

14) ديوان الفُتوح لابن عَلوان، مصدر سابق، ص 041.

15) المصدر نفسه، ص 041.

16) المصدر نفسه، ص 541 – 641.

17) أخبرَ النَّبي محمَّد – صلَّى الله عليه وسلَّم – أنَّه لمَّا عادَ من رحلة الإسراء والمعراج كذَّبَتْه قريش، وطلبَتْ منه أن يصفَ بيتَ المقدس؛ ليكونَ ذلك دليلًا على صدقه؛ فجلَّى اللهُ له بيتَ المقدسِ في سماء مكَّة ليصفَه لهم. قالَ النَّبيُّ محمَّد: "...لَمَّا كَذَّبَتْنِي قُرَيْشٌ قُمْتُ فِي الْحِجْرِ فَجَلَّى اللَّهُ لِي بَيْتَ الْمَقْدِسِ فَطَفِقْتُ أُخْبِرُهُمْ عَنْ آيَاتِهِ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَيْهِ...".

البخاريّ، محمد بن إسماعيل (ت 652 هـ/ 078 م): الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 2241 هـ، رقم الحديث 0174، ج 6، ص 38.

18) ديوان الفُتوح لابن عَلوان، مصدر سابق، ص 641.
19) اليوسفي، محمد لطفي: في بنية الشعر العربي المعاصر، دار سراس للنشر، تونس، لا ط، 5891، ص 42.
20) ديوان الفُتوح لابن عَلوان، مصدر سابق، ص 051.
21) المصدر نفسه، ص 051.
22) الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد (ت 393 هـ/ 3001 م): الصِّحاح تاج اللغة وصِحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 0991، ج 3، مادة قدس، ص 069 – 169.
23) ديوان الفُتوح لابن عَلوان، مصدر سابق، ص 741 – 841.
24) نصر، عاطف جَودَة: الرمز الشعريّ عند الصّوفيّة، دار الأندلس (بيروت) ودار الكندي (بيروت)، ط 1، 8791، ص 873.
25) الفيرُوزآباديّ، محمد بن يعقوب (ت 718 هـ/5141 م): القاموس المحيط، تحقيق بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 8، 5002، مادة "دور"، ص 593.
26) البُستاني، بطرس: محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لا ط، 8991، مادة "دور"، ص 892.
27) الرمز الشعريّ عند الصّوفيّة: مرجع سابق، ص 884.
28) ابن عَلوان، أحمد: التَّوحيد الأعظم، تحقيق: عبد العزيز سلطان المنصوب، مركز الدراسات والبحوث اليمني (سلسلة الصفاء)، صنعاء، ط 3، 4002، ص 823.
29) هيثم الرطروط: المسجد الأقصى في الآثار القرآنيّة، مجلة دراسات بيت المقدس، السنة السادسة، العدد الأول، صيف 5002، ص 5.
أنس الجاعد: تحقيق مختلف الحديث في أول مسجد وضع في الأرض، مجلة كلية اللاهوت بجامعة توكات غازي عثمان باشا، مج 6، العدد 1، 8102، ص 322 – 422.
30) روى الإمامُ البخاريُّ في صحيحِه "عنْ أبي ذرٍّ الغفاريِّ أنَّه قالَ: قُلْتُ: يا رَسولَ اللَّهِ، أَيُّ مَسْجِدٍ وُضِعَ أَوَّلَ؟ قالَ: المَسْجِدُ الحَرَامُ. قُلتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قالَ: ثُمَّ المَسْجِدُ الأقْصَى. قُلتُ: كَمْ كانَ بيْنَهُمَا؟ قالَ: أَرْبَعُونَ، ثُمَّ قالَ: حَيْثُما أَدْرَكَتْكَ الصَّلَاةُ فَصَلِّ، والأرْضُ لكَ مَسْجِدٌ".
الجامع الصحيح (صحيح البخاريّ)، مرجع سابق، رقم الحديث 5243، ج 4، ص 261.
31) الترمذيّ، محمد بن عيسى (ت 972 هـ/298 م): الجامع الكبير "سنن الترمذي"، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لا ط، 8991 م، الحديث رقم 9063، ج 5، ص 585.
32) رحماني، قدور: بنية الخطاب الشعريّ في الفتوحات المكيّة لابن عربي، أطروحة دكتوراه في

الأدب العربي (غير مطبوعة)، نوقشت في جامعة الجزائر، العام الجامعي 5002 – 6002، ص 981 – 091.

33) العرباوي، عزيز: رمزيّة الماء في التراث الشّعري العربي، كتاب الرافد (يصدر مع مجلة الرافد)، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، العدد 78، شباط/فبراير 5102، ص 801، 621، 921، 531.

34) رمزيّة القدس الرُّوحيّة (قداسة المكان): مرجع سابق، ص 22 – 32.

35) ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت 477 هـ/3731 م): تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمّد السّلَامَة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرِّياض، ط 2، 9991، مج 8، ص 434.

36) القاموس المحيط: مصدر سابق، مادة "مني"، ص 6331.

37) معجم اصطلاحات الصوفيّة، مرجع سابق، ص 951.

38) آرمسترونج، كارين: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني، دار سطور، القاهرة، لا ط، 8991، ص 11.

39) التوحيد الأعظم، مصدر سابق، ص 823.

40) عباس، فضل حسن: البلاغة فنونُها وأفنانُها (علم البيان والبديع)، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 21، 9002، ص 422 – 522.

41) الرُّمّانيّ، علي بن عيسى (ت 483 هـ/499 م): معاني الحروف، تحقيق عرفان حسُّونة، المكتبة العصريّة، بيروت، ط 1، 5002، ص 78 – 29.

42) كوين، جون: بناء لغة الشِّعر، ترجمة: أحمد درويش، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، لا ط، 0991، ص 42.

43) المرجع نفسه، ص 35.

نحو أنطولوجيا للشرائط المصوّرة "التعبير عن واقع مُعقّد بخطوط بسيطة"

د. عفيف عثمان

يأتي هذا الإصدار الجديد المعنوّن "طش فش جورنال" (2023) تحت إشراف كميل حوا، بعد نشر العدد الأول بالصيغة نفسها في نوفمبر / تشرين الثاني من العام 2022 حول ثورات وانتفاضات الربيع العربي. والهدف المرجو هو وضع أنطولوجيا الرسومات بالشرائط المصوّرة في العالم العربي، كأحد انجازات «طش فش»، المنظمة غير الربحية الهادفة لتشجيع الشباب العربي في فن الكاريكاتير والقصص المصوّرة من خلال تسليط اضوء على أعمالهم مع اهتمام بالرسامين العرب الكبار(بهجت عثمان، ناجي العلي، وحبيب حداد، وآخرون...)، المؤسسين لهذا النوع من الفن، بغرض الترويج له.

وهذه مبادرة خاصة، أسسها رجل الأعمال، معتز الصوّاف، المتخرج من الجامعة الأميركية في بيروت بدرجة بكالوريوس في الهندسة المعمارية عام 1974. والرجل شغوف بالشرائط المصوّرة، رسام أقام معرضين في العام 2011 في بيروت وجدة. ألف عدة كتب شرائط مصوّرة : «مذكرات ميمونة»، وكتاب «طش فش»، وكتاب «شلة عزو» و»فطوم بتشوف البخت». وتعبيراً عن انشغاله بفن الكاريكاتير، افتتح في شهر نيسان/ أبريل من العام 2023 مركز رادا ومعتز صوّاف لدراسات الشرائط المصوّرة العربية، في الجامعة الأميركية في بيروت. والمركَز عبارَة عن هيئة أكاديميَّة للأبحاث النقدية المعنية بفن الشرائط والقصص المصوّرة في العالم العربي ويهدف إلى

تعزيز الأبحاث في هذا الفن وتدريسه وإنتاجه وتوثيقه وتنظيم المعارض وورش العمل وبناء الشراكات الإقليمية والدولية في المجال .

تثبت هذه النشرة وما سبقها من تجارب (صحيفة «الدبور» البيروتية، على سبيل المثل)، أن فن الكاريكاتير قادر على التعبير، وحتى التأريخ للواقع العربي، أو لنقل الهم العربي، مثل الكتاب المطبوع أو الصحيفة ، سجلاً للوقائع اليومية التي تدق أحياناً عن الوصف، فيأتي الكاريكاتير ببضعة خطوط، وأكثر الأحيان من دون كلام ليرسم لنا حقيقة ساطعة كالشمس، نقف مذهولين إزائها.

قد تكون الصورة التي تم اختيارها للغلاف الأكثر تعبيراً عن حال المواطن العربي اللاهث وراء لقمة العيش، أو بتعبير آخر الباحث عن الخبز، عن القوت، هو يسعى والرغيف يهرب منه. المواطن يجري والخبز يجري والعمر يجري هو الآخر، في دورة لا تنتهي ولا تجد لها اكتمالاً. ويشارك الصورة الإرهاب في صورة عقرب قابض على المواطن حائلاً بينه وبين هناء عيشه. تواكبها صورة داخلية للوضع البائس الذي بلغه حتى ظهر متسولاً جراء السياسات الإقتصادية الفاشلة.

يركز «طش فش جورنال» على 15 فناناً عارضاً لأعمالهم ورؤاهم، محاطة برسوم عالمية وعربية، تسمح بعقد مقارنات والنظر في الأساليب المختلفة. وسنقدم لمحة موجزة عن كل واحد من هؤلاء الفنانين من جيلين مختلفين.

والبداية مع السوري فهد البحادي (تولد في العام 1983) الذي استخدم فن الكاريكاتير أداة لنقد الواقع. حيث رأى الباحث اللبناني، أحمد بزون، إن رسومه تتسم «بخط انسيّابي، فصيح، جدي وعاطفي»، يستخدم التقنيات الحديثة والتطبيقات الرقمية بنجاح، ما جعل «ألوانه وخطوطه أنيقة، بعيدة عن أي تقشف»، خاض في كافة المواضيع السياسية والإقتصادية والإجتماعية (من الإحتلال الإسرائيلي وقضية فلسطين، وأميركا ترامب الى انفجار المرفأ في بيروت مروراً بثورات الربيع العربي). ولا يخفي البحادي تأثره بالفنانين الأجانب، وقد نجح بأسلوبه الخاص في المزج بين المدارس الشرقية والغربية في فن الكاريكاتير.

يرسم الأردني لطفي زايد (الفائز بجائزة محمود كحيل للكاريكاتير والشرائط المصوّرة لعام 2023)، مستلهماً أجواء الشارع والثقافة الشعبية ولغة الناس، مقتنعاً بإمكان الكاريكاتير بخطوطه أن يحمل «معنى بسيطاً وآخر عميقاً تقف خلفه فكرة، ويستطيع أن يكون مباشراً وعاماً، أو يكون مواربًا يفتح على كثير من التأويلات»، ويقول زايد إن ما يميّز

أسلوبه :» ربما القدرة على استحضار أبسط المواقف والأحداث وأعقدها في الوقت نفسه».
وثّق الليبي محمد الزواوي (تولد في العام 1936) رائد فن الكاريكاتير ببلاده، في رسومه أهم حوادث مجتمعه، حتى لقب بـ"رسام الشعب" في اتقان مدهش للتفاصيل. عايّش الطبيعة وتعلم منها وعبّر عنها مُقلداً "شعرية انحناءاتها والإنسيابية الجميلة للمشاهد التي تملأ عينيه"، وفاقاً لما كتب بزون. وفي نقده الإجتماعي ركز الزواوي على السلبيّات السائدة، بهدف "التصحيح لا التجريح"، كما يقول، ونجح في خطوطه المبدعة في التأريخ لبلده وإبراز تطلعات الشعب الليبي في الحياة الحرة والكريمة.
الفنان البحريني نواف الملا (حائز جائزة الصحافة العربية عن فئة الكاريكاتير عام 2021) تراه منشغلاً بالأوضاع العالمية وأوضاع بلاده مع تجنب بعض القضايا المحلية الحساسة، ما اضطره الى المراعاة والنقد في هدوء، من دون التخلي عن "لغة التمرد"، ولا سيّما في شأن الفساد والفاسدين، ويُعد الملا مساهماً في تعزيز مفردات "الإحتجاج والإستنكار"، وهو يعتبر أن تطوّر فن الكاريكاتير مرتبط بمدى الحرية المتاحة للتعبير عن هموم الناس.
لم يكتف المصري محمد توفيق (تولد في العام 1983) بالرسم الهزلي، بل ابتدع شخصيات كرتونية، مثل "كهف" و"مغارة"، وتراه مسكوناً بـ"لغة الأطفال"، وقد رسم ما لا يقل عن 200 كتاب موجهة لهم. يستقي رسومه من الشارع وما فيه من وقائع غريبة وسلوكات، ويرى أن فن الكاريكاتير، الذي يزداد الإهتمام به يوماً بعد آخر، ينتمي الى"فئة القوى الناعمة والمتميّزة".
يوصف الراحل، رباح الصغير (تولد في العام 1937) ذو الأصول الفلسطينية بأنه مؤسس فن الكاريكاتير في الأردن، عبر ادخاله في الصحف التي عمل فيها مثل "المنار" و"الدفاع" في العاصمة عمان. وقد طغت السياسة على انجازاته، وهو من اعتبر "الفن أداة أساسية للنضال الوطني"، كما حضرت رسوم الأطفال في أعماله أيضاً، مثابة عمل تربوي لنشر قيّم الجمال عندهم. ويكتب بزون إن رسومه اتسمت "بتبسيط خطوطها المندفعة بانسيابية"، ورغبة الفنان أن يصل مضمونها الى القراء من دون إبطاء.
ابتكر الكويتي محمد ثلاب، شخصيتين كرتونيتين هما: "بو قتادة" (اسلامي متطرف) و"بو نبيل" (ليبرالي متحرر)، ليعبرا عن نماذج سائدة في مجتمعه في صحيفة "الوطن"، ومن ثم تحولت رسوم يومياتهما الى مسلسل تلفزيوني كرتوني. وفي تقنياته، راوح الفنان بين"التقشف وسرعة الأداء وتمثيل الواقع كما هو بخطوط قليلة، مبتعداً عن استخدام

النقد الجارح في رسومه، بحسب بزون. ويرى ثلاب إن النقص في حرية التعبير يعوّق تطور فن الكاريكاتير، كما يمثل الذكاء الصنعي ألد أعدائه.
يُعتبر المصري، أحمد جعيصة، من أبرز جيل شباب الرسامين المصريين، وصاحب خبرة في رسومات الأطفال، وقد أصدر كتاب رسوم عن شخصية عالم الجغرافيا المعروف ابن بلده، جمال حمدان في العام 2020. ويركز في عمله على الإنسان جاعلاً منه الإطار الأساسي، ولا حاجة لديه للتوضيح دائماً بالكلام، فالوجه نفسه قادر على التعبير فرحاً أو حزناً. ودخل الفنان في مجال "العلاج بالفن" من خلال رسم أحلام وابتسامات الأطفال المصابين بالسرطان، كجزء من العلاج. ويرى إن الإهتمام بالقضايا السياسية، مثل مسألة الإحتلال الإسرائيلي لفلسطين، تلقى صدى طيباً لدى القراء. ويحتاج مجال الكاريكاتير، في زعمه، الى "مزيد من التنوّع والإنتشار".
انشغلت رسوم حبيب حداد (تولد في طرابلس العام 1945)، أحد رواد فن الكاريكاتير في لبنان، بالحال السياسية محلياً وعالمياً، فناصّر القضايا العادلة وأبرزها "قضية فلسطين وحق الشعب الفلسطيني في في أرضه ووطنه". غادر الفنان موطنه في العام 1975 الى باريس، ومن هناك تابع مسيرته في أهم الصحف العربية والعالمية وما زال يبدع فيها. وبحسب بزون فإن "الرسم مفتاح الفكرة" يعبر عنها في "خطوط قليلة مختصرة، متقشفة، مبتعداً عن الجانب الفكاهي والهزلي"، مع لجوء "الى تضخيم الشكل والحركة". ولا يزال حداد وفياً للورقة البيّضاء من دون تعليق أو نص للشرح، مانحاً مساحة واسعة للبيّاض، نائياً عن التقنيات الحديثة في العالم الرقمي، موجهاً سخريته الى "الأقوياء والساسة المسؤولين". ومثابة تكريم له، كرست "طش فش" له كتاباً خاصاً حمل عنوان "حبيب حداد وسحر الورقة البيّضاء" (2022).
تحاكي رسوم الفنان العراقي خضير الحميري واقع بلاده السيء، ساخراً من أصحاب الكراسي المساهمين في خراب بلاد ما بين النهرين. وحيث أنه يعمل وهو على حافة الخطر، فأن رسومه مفتوحة على تعدّد التأويلات. يرسم بخطوط متقشفة ومختصرة، بعيداً من "الحشو والثرثرة والهوامش التي تربك الرسم"، بحسب تعبير بزون. وبسبب من ضيق هامش الحرية السياسية عموماً، فأنه يعمد الى التلميح أكثر من التصريح من أجل تمرير الفكرة. وتعبر أكثر رسومه عن هموم الناس في أسلوب خاص به، رغم اعجابه بتجارب زملائه العرب وتأثره بهم.
الأردني أسامة حجاج (تولد في العام 1973)، ذو الأصول الفلسطينية، منخرط في في

رسومه بالتعبير عن واقع الحياة السياسية والإجتماعية لوطنه، كما القضايّا العالمية مثل المناخ والبيئة، وهو منفتح على التقنيات الرقمية ويستخدمها ببراعة. وما يميّز أعماله "دقة الرسم والتفاصيل ووضوح الفكرة وتوظيف الألوان"، كما يقول، ويضيف أنه يأتي دائماً بأفكار جديدة ومبهرة، كان لها صدى في العالم. ويقدّر حجاج أن فن الكاريكاتير يواجه تحديّات كثيرة، منها تراجع حضور الصحف الورقية والتحول نحو الوسائط الإعلامية الجديدة، ما يفرض على الفنان "تطوير أسلوبه وأفكاره، بما يواكب سرعة التطوّر".

استحدث الفنان العراقي الراحل، مؤيد نعمة (تولد في بغداد في العام 1951، وتوفي في العام 2005)، وهو أحد كبار رواد الكاريكاتير العربي، ما يسمى "النحت الكاريكاتيري". وقد استخدم رسومه أداة نضال لفضح الإستبداد والفساد. كان له حضور مهم على المستويين العربي والعالمي. ونجح نعمة في منحوتاته الكاريكاتيرية أن يلغي الكلام المرافق أو التعليق المصاحب للرسم، صاحب أسلوب ميّزه عن نظرائه :"اذ يتداخل في رسومه الواقعي مع الرمزي، يوازن أطراف المساحة، ويختار لشخوصه ملامح مختلفة عن السائد (...) كذلك نرى حدة وقسوة في خطوطه وزواياه".

ابتكر الفنان الأردني – الفلسطيني عماد حجاج (تولد في الضفة الغربية في العام 1967)، الشخصية الكرتونية "أبو محجوب"، لسان حال الرجل الأردني العادي، يصوره في شؤونه وهمومه، مرتدياً بدلة مقلمة وربطة عنق مع كوفية حمراء وعقال، وله شارب ملتو. تصرخ رسومه المتنوعة احتجاجاً، وتراه "تارة صريحاً مباشراً، وتارة أخرى ملمحاً مستتراً"، شغفه الكاريكاتير السياسي، ويصرح :"هي مساحة أتقنها وأتحكم فيها"، ويضيف أن تركيزه منصب "على مشهد الكاريكاتير السياسي العالمي حول الصراعات والحروب والقضايا الإنسانية التي تشغل بال البشرية"، ويرى إن الفكرة الجديدة هي التي تملي عليه طريقة التنفيذ، مهتماً بأدق التفاصيل في الرسم.

الفنان المصري خالد عبد العزيز، مبتكر شخصية "شلاطة" في مجلة "علاء الدين" (الصادرة عن مؤسسة الأهرام)، يعتمد في أسلوبه التعبيري على تضخيم الأشكال وتغريبها، ما يساعد "على تحرير المخيلة وفتحها على الغرابة والقسوة أحياناً"، وقد طاولت سخريته موضوعات متنوعة: الحب والعلاقات الحميمة والإخفاقات، والمشاكل الإجتماعية والسياسية. يميل الى تقديم "جرعات مكثفة من الضحك الطالع من المضمون والأسلوب والحرفة المتينة". وما يميّز رسومه، حسب قوله:"الرسم بأكثر من أسلوب" والجمع "بين

الهوية المحلية المصرية والطابع العربي"، وهو متفائل بمستقبل "الكوميكس" (الشرائط الهزلية المصوّرة) في حال تحقق الشروط المناسبة لنجاحه.

أما الفنان الأشهر فهو المصري بهجت عثمان (1931 – 2001)، الذي اضطر الى هجر بلده الى الكويت في عهد السادات بسبب رسومه السياسية، وحين عاد الى القاهرة تابع مسيرته، وانصرف في آخر أيام حياته الى رسوم الأطفال يأساً من عالم الكبار، مخاطباً فيهم الأمل والمستقبل، وقد قال عن اتجاهه إلى دنيا الأطفال: "إن توجهى شبه الكامل نحو رسومات الأطفال تمثل ما بقى فى داخلى من أمل و تفاؤل، وهى محاولة لتغيير الشعارات، فنحن كجيل رغبنا بتغيير العالم نحو الأفضل، وكان شعارنا الدائم هو نحو عالم أفضل ورحنا نعمل وننتظر هذا الغد، ولكنه لم يأتِ، وفى تجربتى مع الأطفال غيرت الشعار إلى نحو بعد غد أفضل". يصفه بزون بأنه " صاحب ريشة نظيفة وحادة وجارحة وضاحكة حتى الثمالة".

عُد عثمان من الجيل الثالث من رسامي الكاريكاتير المصري، الى جانب محيّ الدين اللبّاد ومصطفى حسين وصلاح الليثي، وكثر غيرهم. أبدع عدة شخصيات، منها "الفلاح الفصيّح" صاحب المعرفة بشؤون الحياة، وشخصية "بهجاتوس" التي عبر من خلالها عن واقع الديكتاتور ساخراً منه ومن نياشينه.

تنافس زعماء جبل عامل السياسي في الانتخابات

(من مجلس المبعوثان الى برلمان عام 1943)

د. ماهرة مروة

تاريخ،الجامعة اللبنانية،محاضرة وباحثة في تاريخ العلاقات الدولية،وتاريخ الفكر السياسي، كلية العلوم السياسية والادارية والدبلوماسية الجامعة الاسلامية في لبنان -خلدة، مدير عام المركز العالمي للاعلام والدراسات

الملخص:

الأنظمة الحاكمة للمنطقة، منذ قيام الدولة العثمانية مروراً بالاحتلال الفرنسي وصولاً للاستقلال، وكان جبل عامل يمثل موطن شيعة لبنان تحديداً كغالبية فضلاً عن تواجد بعض الطوائف الأخرى بشكل هامشي، مما سهل للولاة العثمانيين من فرز منطقة جبل عامل عن باقي المنطقة للاختلاف المذهبي عن مذهب الدولة العثمانية. رغم ذلك تمكن الزعماء السياسيين بالتحالف مع رجال الدين في جبل عامل من قيادة سكان جبل عامل تارة بالنزاعات وتارة اخرى بالتفاوض مع الولاة لينعم جبل عامل وسكانه بنوع من السلام المضطرب غالباً، اما في مرحلة الاحتلال الفرنسي ومرحلة الانتداب فكان لزعماء جبل عامل والطائفة الشيعية موقف مناوئ للمحتل وتصدى له كما باقي الطوائف اللبنانية وصولاً إلى الاستقلال ، وتمكن الشيعة وزعمائهم في جبل عامل من دخول القبة البرلمانية بزعمائها التقليديين عبر التوارث ولكن كان التنافس حاداً بين هذه الزعامات بين الإقصاء والتقارب خلال الدورات الانتخابية، عموماً استخدم زعماء الشيعة التقليديين العامليين كوسيلة لاستلام المناصب ولم تنتفع الطائفة منهم ولم يجني جبل عامل إلا التهميش لسكانه فلم يشهد اي تقدم على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي .

In the history of the region and Lebanon in particular, Jabal Amel is considered a problem for most of the regimes ruling the region, since the establishment of the Ottoman Empire through the French occupation and reaching independence. Jabal Amel represented the homeland of Lebanon's Shiites specifically as a majority, in addition to the presence of some other sects on a marginal basis, which made it easier for the Ottoman governors to sort out the Jabal Amel region. A factor from the rest of the region due to the sectarian difference from the doctrine of the Ottoman Empire. Despite this, the political leaders, in alliance with the clergy in Jabal Amel, were able to lead the residents of Jabal Amel, sometimes with crops and at other times, by negotiating with the governors, so that Jabal Amel and its residents could enjoy a kind of often uneasy peace. However, during the French occupation and the mandate period, the leaders of Jabal Amel and the Shiite sect had an opposing position to the occupier. It confronted him, as did the rest of the Lebanese sects, leading to independence. The Shiites and their leaders in Jabal Amel were able to enter the parliamentary dome with their traditional leaders through inheritance, but the competition was intense between these leaders, between exclusion and rapprochement during the electoral cycles. In general, the traditional Shiite leaders used the Amilites as a means of obtaining positions, and the sect did not benefit. From them, Jabal Amel reaped nothing but marginalization for its residents and did not witness any progress on the economic and social levels.

المقدمة

عندما كانت الامبراطورية العثمانية، في أوجّ طموحها التوسعي، كانت تكتفي من الأقطار التي تفتحها بالضرائب والجند، تاركة أمر الحكم فيها لولاة يتدبرون أمورهم بواسطة إقطاعيين من اهل البلاد غالباً، كما في جبل عامل، إذ كانت تحكمه، في العهد المملوكي، أسر إقطاعية من الجبل نفسه، على أن تدفع ضرائب، وتسوق الى الحرب من سكانها جند[1] إلا ان الصراع الدائر بين الأسر الإقطاعية غالياً يبدل الوجوه الحاكمة، فالأسر التي حكمت جبل عامل في العهد المملوكي القرن 16–13 الميلادي، مطلع العهد العثماني، هي أربع: الأسرة البشارية، نسبة الى الأمير حسام الدين بشارة بن أسد العاملي، والأسرة

السودونية، نسبة الى آل سودون، من المماليك المصريين، والأسرة الشكرية، نسبة الى آل شكر، والأسرة الصغيرية، نسبة الى علي الصغير حفيد الأمير محمد بن هزاع الوائلي، وهذه الأسر تتصارع فيما بينها لحكم البلاد، أو تقتسم الحكم فيما بينها، فبرز الحكم الإقطاعي في جبل عامل، في القرن 13 ميلادي، على يد حكام من آل وائل ورثوا الحكم عن الأمير حسام الدين بن بشارة العاملي، وله الفضل في وحدة هذه البلاد وعرفت فيما بعد باسمه (بلاد بشارة)، ثم ينتقل، في النصف الثاني من القرن 15، الى أسرة آل سودون التي استمرت في الحكم نحو 160 عاماً، من عام 1478 حتى انقرضت بعد معركة بينها وبين آل الصغير عام 1639[2].

شارك في هذه المرحلة بحكم جبل عامل أسرة «آل شكر»، أصلها من قرية «عيناتا»، وظلت تنافس «آل الصغير» على الحكم ردحاً من الزمن، وكانت قواعد حكم هذه الأسرة في قرى عيناتا وقانا وتبنين، ولكنها انقرضت، بعد معارك جرت بينها وبين آل الصغير في عيناتا وقانا وتبنين، عام 1649 حيث قتل معظم رجال آل شكر وفر الباقون، وتفردوا آل علي الصغير في حكم البلاد، فحكموا بلاد بشارة الجنوبية (تبين وهونين وقانا ومعركة)، وجعلوا تبنين قاعدة لهم، واستمروا في حكم جبل عامل طويلاً، ولعبت دوراً حاسماً وهاماً في سياسة جبل عامل وتاريخه ومصيره. إلا أنه، بعد الفتح العثماني مباشرة، برزت الى الوجود السياسي في جبل عامل أسرتان جديدتان، أخذتا تنافسان الأسرة الوائلية على الزعامة والسياسة، هما: آل صعب حكام الشقيف من بلاد بشارة الشمالية، وقاعدتهم النبطية، وآل منكر حكام إقليمي الشومر والتفاح من بلاد بشارة الشمالية أيضاً، وقاعدتهم جباع[3].

وعلى الرغم من أن آل علي الصغير كانوا أكثر هذه الأسر نفوذاً وأقواها شكيمة، فقد كان لكل أسرة استقلالها الإداري بالمقاطعات التي تحكمها، فالحاكم الإقطاعي حرّ في إدارة مقاطعته، يتصرف بشؤونها ويحمي حدودها، من دون أن يكون هنالك سلطة فوق سلطته، أما سلطة الدولة، فكانت إسمية، وتتلخص في حقها باستيفاء الضرائب والرسوم المقطوعة وفقاً لشروط الالتزام، ومن دون أن يكون لها الحق بالتدخل في الشؤون الداخلية للبلاد، وكان لكل حاكم جنده الخاص به للدفاع عن مقاطعته، حتى إذا هوجم واحد منهم هبّت باقي المقاطعات تسانده وتؤازره. وتمكنت هذه الأسر الثلاث، في فترات مختلفة، وبفضل قوتها وضعف الحكام الخارجيين، من الاستقلال بمقاطعاتها استقلالاً ذاتياً يكاد يكون تاماً[4]. تلك كانت تلك الجذور التاريخية لسيطرة الزعامات والاسر على

حكم جبل عامل وحماية سكان المنطقة ذات الأكثرية الشيعية من خلالهم بدعم من رجال الدين وتوافق هذه الزعامات السياسية مع الزعامات الدينية والتنسيق فيما بينهم لحماية أبناء الطائفة في جبل عامل.

اما عن سكان جبل عامل فالمعلومات عنها محدودة. فالإحصاء العثماني لعام 1882، يبقى مبتوراً مع استثنائه النساء والأطفال من التعداد. وفي العام 1912، قدّر مؤلّفا "ولاية بيروت"، عدد سكان جبل عامل بـ126,759 نسمة.

وفي أثناء تجوال الطبيب الفرنسي Louis Lortet في المنطقة العام 1870، كتب أن أهالي المنطقة عملوا في الزراعة لمدة طويلة، ودعم ذلك بإثباتات، كبقايا الطواحين القديمة ومعاصر الزيتون والآبار والنواويس الحجرية. غير أن التقنيات الزراعية لم تكن متطورة في المنطقة. ويرجّح سبب ذلك إلى مناخ المنطقة الملائم وأراضيها الصالحة للزراعة، خلافاً لجبل لبنان المجاور، حيث جرت محاولات أكثر ابتكاراً، بخاصة في ظاهرة إنشاء الجلول لزراعة الكروم. وفي الواقع يلحظ مؤلفا كتاب "ولاية بيروت"، أن 301 كلم م من أصل 540 كلم م من مساحة قضاء صور، كانت صالحة للزراعة. كذلك أغنت أنهار الأولي والليطاني والزهراني، المنطقة عن محاولات تطوير شبكة للري، باستثناء برك وأحواض لتجميع مياه الأمطار واستخدامها في زراعة التبغ.

الحقول

كان القمح المحصول الزراعي الأكثر أهمية في جبل عامل، فقد شكلت هذه الزراعة العام 1912، 46% من مساحة الأراضي المزروعة في قضاء صور، وكان جبل لبنان وجهة التصدير الأساسيّة له، إذ لم يكن إنتاج الجبل اللبناني من القمح يكفيه لأكثر من أربعة أشهر. ليس هناك ما يشير إلى زمن رسوخ هذه الزراعة وازدهارها في جبل عامل. لكن مقارنة مع منطقة حوران، المزدهرة بهذه الزراعة في القرن 19، تدفعنا إلى القول بنشوء حالة مماثلة في جبل عامل، بنطاق أقل عمقاً وشيوعاً.

كما ازدهرت زراعة التبغ في جبل عامل منذ زمن بعيد. فهي كانت معروفة في أواسط القرن 18، إذ ذُكِرَ إتلاف حقول التبغ، أثناء معركة بين العامليين والدروز. ولاحظ المستشرقون، أهمية زراعة التبغ في جبل عامل، وتكلّموا عنها بإيجابية: "يشكل التبغ أهم صادرات بلاد بشارة" و"هو ينمو بشكل لافت"، و"نظراً لجودته كان يستعمل في بلاط سلاطين بني عثمان".

تأثرت الحياة الاقتصادية في جبل عامل بالتقلبات الحاصلة في الإنتاج وفي شروط زراعة

التبغ. ولولا احتكار هذه الزراعة، لكان محصول التبغ الأكثر مورداً للاقتصاد العاملي. وتأسست شركة الريجي لحصر التبغ في أواخر القرن 19. فباشرت إدارة زراعة التبغ في جبل عامل، قبل أن تنشأ في هذه المنطقة بنية رأسمالية ملائمة لتوظيف الأموال في الصناعة.

كتب الشيخ أحمد عارف الزين، أن تأثير الريجي على الفلاح العاملي كان مدمراً، "لم يحس العامليون بآلام الفقر وبضيق الارتزاق، وبذهاب كل أمل بالثروة، وبضياع كل نفع من العمل، وبانقطاع كل رجاء بإصلاح شؤونهم الزراعية والاقتصادية، إلا يوم أرهقتهم شركة انحصار التبغ بأغلالها وأصفادها، ودفنت مستقبل بلادهم".

أما على صعيد الأشجار المثمرة، فإن زراعة الزيتون لم تعرف تجديداً لأشجارها، طيلة القرن 19، أي بعد عقود من حملة الجزار التدميرية في جبل عامل العام 1780. فقد كانت المهمة الأولى لجيش الجزار يومها، حسبما روى لورتيه، "قطع الأشجار".

كما وجدت في جبل عامل، بعض بساتين متنوعة من الفاكهة في منطقة جزين، وفي جباع وفي ناحية مرجعيون. لكن الضرائب المرتفعة، لم تكن لتشجع على الاعتناء بتلك البساتين ورعايتها. فضلاً عن منافسة نتاج جبل لبنان، حيث تزدهر بساتين الفاكهة والأشجار المثمرة.

العلاقة بجبل لبنان

ارتبطت حياة جبل عامل الزراعية، ارتباطاً وثيقاً بالحياة الاقتصادية في جبل لبنان. بحيث كان يتم التعريف عن جبل عامل سياسيّاً واقتصاديّاً، بلغة تعبّر عن مدى تفاعله مع جبل لبنان بشكل خاص. ولما كانت طاقة الإنتاج الزراعي في جبل لبنان، تقتصر على تأمين اللحوم والحبوب لمدة أربعة أشهر من السنة فقط، إضطر سكان الجبل إلى التفتيش عن مصدر آخر للمؤونة، فتطلّعوا نحو جبل عامل في الجنوب، حيث كان القمح من المحاصيل الأساسية المتوافرة.

وكان للتوسّع الرأسمالي الغربي في جبل لبنان، تأثيره السلبي على الحياة التجارية في جبل عامل. فبينما كانت البلدات الداخلية، مثل تبنين وبنت جبيل، محطات تقليدية للقوافل التجارية لقرون عدة، حولت التجارة البحرية الأنظار إلى طرق تجارية جديدة، وإلى إنشاء مرفأ بيروت وشق طريق بيروت دمشق بين عامي 1858 و1963. وقد أضرّت شبكة الطرق الجديدة بين جبل لبنان والداخل السوري وفلسطين، بمناطق مثل جبل عامل، وذلك على الرغم من قرب هذه المنطقة من المناطق الثلاث تلك. فقد تجاهلتها ومالت عنها خطوط التجارة ومفاصلها الجديدة، براً وبحراً على حد سواء. وتذكر مراجع

عديدة، وجود أسواق تجارية في كل أرجاء جبل عامل، ظهرت في نقاط حدودية مع جبل لبنان (أسواق جباع في أقليم التفاح وسوق الخان في طرف منطقة حاصبيا مع جبل لبنان) ومع فلسطين (أسواق بنت جبيل ومرجعيون والخيام)، كما في الداخل (سوق النبطية). وقد شكلت تلك الأسواق أيضاً، مداخل للبرجوازية البيروتية، التي كانت مهتمة بالمنتجات الزراعية في جبل عامل، وليس بتطوير الحرف والصناعة أو البنى التحتية فيه. وخلافاً لجبل لبنان، لم يستقطب جبل عامل أي مشاريع صناعية أو استثمارات مالية مهمة. وقد تزايد اعتماد جبل عامل على تلك الوسائل فيما بعد، بخاصة إبان الحرب العالمية الأولى، إنما لم يتعدّ الأمر نطاق الاستيراد والتصدير، بحيث لم يتجه نحو تطوير صناعي، يمكن أن يوازن اعتماده على جبل لبنان وبيروت. أما البرجوازية العاملية، فقد تحركت في الاتجاه المعاكس. ففي الوقت الذي كانت تعمل برجوازية جبل لبنان، على اللحاق بالاقتصاد العالمي والارتباط به، انصرف العامليون إلى شراء الأراضي، وذلك بسبب تركيبة مجتمعهم الاجتماعية— السياسية الداخلية، وعلاقتهم المعقدة مع قيادتهم.

هكذا، ومع نهاية القرن19، راح جبل عامل يستقبل التجار والمضاربين العقاريين، والوافدين من الداخل السوري وجبل لبنان والمدن الساحلية، والذين أفادوا من منتجاته مثل القطن والتبغ والقمح.

المجتمع العاملي

الفلاحون

يمكن تصنيف فلاحي جبل عامل، في تلك المرحلة، في ثلاث شرائح: الشريحة الأولى، وهي الأكبر، وتضم الفلاحين غير المالكين للأراضي. وهم أميّون، وفي درك السلم الاجتماعي، ويشكلون الفئة الأكثر استغلالاً من الآخرين؛ أما الشريحة الثانية، فتشكل من صغار الملاكين الغارقين في المديونية، وقد تضاءل عددها بسرعة في تلك المرحلة، إذ لم يكن أفرادها مهيئين للتعاطي في الوضع التجاري الجديد، وغامروا بإعطاء حسومات لبيع محاصيل المواسم المقبلة، ما أدى إلى خسارة أراضيهم وممتلكاتهم المتبقية، نظراً لخسائرهم المتأتية من تقلبات أسعار السوق. وهذا بالطبع مضاف إلى عامل الإفقار الآخر المتمثل برسوم الإعفاء من الجندية الباهظة التكاليف. وبسبب ذلك الوضع المتقلب والمحفوف بالمخاطر، وجد فلاحو هذه الجماعة أنفسهم وقد انحدروا إلى صفوف الجماعة الأولى؛ اما الشريحة الثالثة، وتتألف من الميسورين من مشايخ القرى

ومخاتيرها، الذين استغلوا، بغالبيتهم مراكزهم الاجتماعية، للمطالبة بالمشاعات في القرى، كما حددتها الأعراف السابقة في المرحلة العثمانية. فشكلوا بذلك صلة الوصل بين الفلاحين وبين المقاطعجية، وهي صلة لم تدفع بأفراد هذه الجماعة وترفع بهم إلى مستوى هؤلاء المقاطعجيين. في الوقت الذي عهدوا فيه برعاية أراضيهم إلى فلاحي الجماعة الأولى، الذين لا يحوزون ملكيات عقارية.

العلماء

كان علماء جبل عامل تاريخياً، العنصر الاجتماعي صاحب الرؤية الخارجية الأبعد. كما كانوا أصحاب أكبر إنتاج أدبي وتأثير تربوي. والمعروف عن علماء جبل عامل أنهم أسسوا المدارس الدينية أثناء العصر الصفوي في إيران. ونتيجة لهذا التفاوت في المعرفة، جرت معظم الأعمال الثقافية ضمن عالم ديني، مهملة أبعاداً أخرى كالتراتبيات الاجتماعية— الاقتصادية، والفروقات المدنية— القروية والقبلية— الاقليمية. كانت السلطة السياسية في جبل عامل في وكالة زعمائه. لذلك كانت هناك دائماً تحالفات سياسية ما بين الزعماء الزمنيين والعلماء. وفي ظل عدم وجود محاكم شرعية شيعية في جبل عامل، قام العلماء بدور الحكم المدني في المجتمع العاملي. وتولوا البت في الأمور الدينية— القانونية، من دون أي صفة رسمية معترف بها[5].

الزعماء

زعماء جبل عامل هم قادة عائلات الجبل الرئيسية، ويرجعون بأصولهم إلى قبائل عربية يمنية المنشأ. وكـ"ملتزمين" لدى السلطنة العثمانية مارس هؤلاء الزعماء سيطرة على مناطق واسعة من جبل عامل، بقيت حتى قيام الإصلاحات العثمانية في أواسط القرن 19. مع تحديث نظام الأراضي الذي سهّل على الفلاحين الحصول على قطعة أرض، خسرت تلك العائلات احتكارها القيادة[6].

الوجهاء

شهد جبل عامل مع نهاية القرن 19 ظهور مجموعة جديدة من الوجهاء، تعود إلى عائلات لا صلة لها بالسلطة السياسية التقليدية. فالوجهاء أساساً برجوازيون مدنيون، غيّر ظهورهم في تركيبة جبل عامل الاجتماعية— السياسية. وشكل دخولهم إلى الحلبة

السياسية تحدياً للزعماء التقليديين، مع مشاركة هؤلاء الوجهاء الزعماء في منزلتهم كأعيان في جبل عامل. وأحرز الوجهاء شهرة إضافية في المجتمع العثماني الأوسع، بسبب روابطهم التجارية والثقافية.[7]

أهمية البحث وإشكاليته:

تكمن أهمية البحث هي تشخيص أسباب بروز الزعامات السياسية ودورها في قيادة الطائفة الشيعية في جبل عامل في وسط الازمات والصراع ما بين الدولة العثمانية والغرب، والصراع ما بين الولاة العثمانيين وزعماء جبل عامل من جانب اخر، لاسيما وقد واجه جبل عامل حملات عسكرية طاحنة من قبل بعض الولاة العثمانيين منهم جمال باشا، الامر الذي استوجب دعم الزعماء السياسيين من جبل عامل لقيادة الطائفة بحكمة وسياسة تفاوضية مع حكام الدولة العثمانية وولاتها لتحقيق السلام لسكان جبل عامل بعيداً عن الحروب. واستمرت هذه السياسة الى يومنا هذا بالرغم من التغيير الحاصل في الزعامات السياسية ما بين الامس واليوم، حيث كانت الزعامة التقليدية المستندة الى النسب العائلي والتوريث لتنتقل في العقود الأخيرة الى الزعامات الجديدة التي تستند الى القوى السياسية والأحزاب لتطوي بذلك حكم الزعامات التقليدية.

اما إشكالية البحث فهي تدور حول الصراع ما بين الزعامات التقليدية ودورها في دخول القبة البرلمانية واثرها على المجتمع العاملي ودور جبل عامل عموماً في قيام دولة لبنان وانتمائه العربي. وقد تم توزيع البحث الى مبحثين كالتالي: **المبحث الأول: انماط السلطة في جبل عامل وتحالف النخب السياسية (الاستفراد في السلطة)؛ المبحث الثاني- الانتخابات في الجنوب من مجلس المبعوثان إلى برلمان عام 1943:**

المبحث الاول

انماط السلطة في جبل عامل وتحالف النخب السياسية

أولاً- اثر الوضعين السياسي والاقتصادي في جبل عامل على التركيبة المجتمعية للعائلات خلال الحكم العثماني :

أ- الحالة السياسية في جبل عامل خلال العهدين التركي والفرنسي:

يفضل قبل الحديث عن الموقف السياسي في جبل عامل أثناء الاحتلال التركي والاحتلال الفرنسي ان نعرف هذه المنطقة تعريفاً يوضح لنا قسماتها وسماتها العامة.

1- **جبل عامل التسمية والحدود:** يجمع المؤرخون على أن هذه التسمية (جبل عامل) تعود

إلى قبيلة عاملة من سبأ اليمنية هذه القبيلة التي خرجت إلى الشام عند سيل الحرم ونزلوا بالقرب من دمشق في جبل هناك يعرف بجبل عامله[8]. ويقول الهمذاني في صفة جزيرة العرب: «ديار عامله مجاورة للأردن» وجبل عامل مشرف على عكا من قبل البحر ويطل على الأردن، واما عامله فجبلها مشرف على طبريا إلى نحو البحر[9]. ويطلق على جبل عامل اسم بلاد بشارة وفي هذه التسمية أقوال متضاربة، إلا اننا نرجح بأنه يعود للأمير حسام الدين بشاره بن اسد الدين بن مهلهل... من سلالة العاملي، وهو ما يؤكده ابن فتحون في تاريخه[10].

ويرى الشيخ أحمد رضا ان هذه التسمية ترجع إلى الفترة التي دخلت فيها بلاد الشام في حوزة الأتراك» أما الشيخ علي الزين فيرى أن هذا الاسم اطلق على هذه المنطقة من بلاد الشام منذ سادها بنو بشارة العامليين في القرنين 8 و 9 للهجرة[11].وكما عرف جبل عامل ببلاد بشارة، عرف كذلك ببلاد المتاولة فقد اطلق هذا اللقب على شيعة هذه الديار «غير أن اللبنانيين في الشمال كانوا يقولون متاولة كما في تاريخ الدويهي الشهابي، والفلسطينيين في الجنوب كانوا يقولون «بني متوال» كما في تاريخ الصفدي»([12]).

اما عن جغرافية جبل عامل، فهي تلك البقعة من بلاد الشام التي راوحت حدودها التاريخية ما بين نهر الأولي وجزين ومشغرة شمالاً، ومرجعيون وبانياس والحولة شرقاً، والزيب ووادي القرن وسعسع (الفلسطينية) ووادي فاره جنوباً، والتي تشكل، حالياً، محافظة لبنان الجنوبي، بعد أن اقتطع الانتدابان الفرنسي والإنكليزي منها، بموجب معاهدة سايكس بيكو عام 1916 عدداً من القرى منها، قرى الخالصة وهونين وقدس والنبي يوشع والمالكية وصلحة وتربيخا والمنارة والمطلة وغيرها وفقاً لرأي ياسين سويد[13]. وقريباً من هذا الوصف ذهب اليه محمد جابر آل الصفا[14].

2– المساحة: حسب الحدود التي ذكرناها تكون مساحة جبل عامل ثلاثة آلاف كلم^2. ويعطينا الدكتور كاظم الأمين حدوداً لا تختلف كثيراً عن الحدود التي اعطاها محمد جابر، مع اختلاف بسيط، «وتكون مساحة جبل عامل 3200 كلم^2 بطول 80 كلم وعرض 40 كلم»[15]. ويرسم الشيخ علي الزين تحديدا لجبل عامل، لا يشكل من حيث اطاره العام خلافاً مع التحديدات السابقة، الا من حيث ادخال قرى واخراج اخرى في الحدود الجنوبية والشمالية والشرقية لهذا الجبل، اما من حيث المساحة فهي 0300 كلم^2.

2– السكان: ان الحديث عن السكان يرتكز على الاحصاءات التقريبية لأن الاحصاءات الدقيقة لسكان جبل عامل غير متوفرة، فوفقاً لمحمد جابر إن «عدد نفوسهاماية وخمسون

الف نسمة يدينون بالاسلام على مذهب الشيعة الأمامية، بينهم قسم قليل من السنيين في النفور، وقسم من النصارى في الداخل[16].

3– الحالة الاجتماعية: خضع جبل عامل في نظامه الاجتماعي للنظام الاقطاعي، الذي كان يسود المقاطعات للأراضي الخاضعة للدولة العثمانية، ولم يكن هذا النظام ليختلف بين عهد وآخر لأن نظام الاقطاع العثماني، كان فترة تقليد واستمرار، لا فترة تطوير وتجديد، وعليه يمكن القول أن الأنظمة والتقاليد والعادات التي كانت في عهد المعنيين لا تختلف من حيث اطارها العام، عن الأنظمة والتقاليد والعادات التي كانت في عهد الشهابيين. وبالمقابل يمكننا أن نعتبر الحالة الاجتماعية في جبل عامل اثناء فترة الحكم الشهابي استمراراً لسابقاتها في العهد المعَني لأن الفارق بين هذه وتلك لم يكن ألا شكلياً يتناول فقط اسماء العائلات الاقطاعية، تبعا لما توفره هذه من مكاسب للسلطة المركزية في الولاية، أو في الأستانة، أما الاقطاع كانوا يتبعون عند التطبيق نفس هذه الأساليب والادوار ولكن بفارق بسيط لكي تمكنهم من الاحتفاظ بمكانتهم الاجتماعية وامتيازاتهم الاقطاعية. وكان توزيع الاقطاعات في جبل عامل يتم على شكل هيئة من الحاكم المركزي الذي كان جبل عامل يخضع لسلطته، واستمر التوزيع على هذا النمط حتى سنة 1860 حيث بدأت عمليات الطابو التركي، واستمرت حتى مطلع القرن 20، والتي قسمت الأراضي العامة الى ممتلكات خاصة، وكان من نتائجها ان تكرست الملكية الاقطاعية الكبيرة، وثبتت قانونيا بتحايل الاقطاعيين على الفلاحين، وايهامهم بأن القصد من قانون الطابوه فرض ضريبة عليهم. وقد نهج الاقطاعيين عدة طرق احتيالية للسيطرة على الأراضي منها:

1– استغلال الالقاب التي وزعتها تركيا على بعض الوجهاء (بك، باشا، افندي، آغا)

2– استغلال الالتزام، ضمانة المشر (آل بزي، آل عبد الله، آل جوثري، آل فرنسيس)

3– الاستيلاء على أراضي الفلاحين من قبل المرابين الذين أرهقوهم بالديون ذات الفوائد المالية العالية جداً (آل بزي، أل عبد الله).

4– اغتصاب الأراضي قسرا وبالقوة.

5– الاستيلاء على الأراضي بالاحتيال عن طريق الوكيل الدوري.

6– استغلال القدرة على الاعفاء من الجندية. هذه الأساليب في ابتزاز الأراضي واستهلاكها واكثرية الأراضي كانت تتركز في يد مجموعة من الاقطاعيين، حتى بلغ عدد المحرومين من الملكية 90% من مجموع السكان العاملين. أما عن الضرائب التي

كان يدفعها الفلاحون فعديدة ومختلفة تؤخذ مباشرة ومضاعفة بالمقابل هنالك ضرائب تقليدية كان الاقطاعيون يتقاضونها بطريقة غير مباشرة وأهمها: الضريبة باسم عاده، الضريبة باسم حلاوه، الضريبة باسم عيدية، الضريبة هدية، السخرة[17]. هذه بالاجمال اغلب أنواع الضرائب التي كانت تدفع من قبل الفلاحين للإقطاعي وهي في الواقع كما يقول الشيخ علي الزين «لا تعبر عن حب واحترام انما تشف عن خوف من نقمة الاقوياء، أو عن احتياط لدفع مضراتهم وغوائلهم»[18].

4- الحالة الاقتصادية: ان الظروف السياسية التي عاشتها منطقة جبل عامل، حتى نهاية الحرب العالمية الأولى وفرضت عليها نوعاً من الحصار الاقتصادي، لأن الدولة التركية بسياستها المذهبية وتفريقها بين سني وشيعي، اقفلت باب الهجرة أمام العامليين إلى المناطق القريبة أو إلى فلسطين وسوريا، هذا بالإضافة إلى حرمانهم من التمتع بالامتيازات السياسية الممنوحة إلى غيرهم من أفراد المذاهب الإسلامية، فلم يبق والحالة هذه أمام ابناء جبل عامل الا الالتصاق بالأرض، وهذا ما تنبئنا عنه مجموعة الآثار والظواهر المتواجدة في المنطقة: كثرة معاصر الزيت ومعاصر العنب والخروب، والآبار الاصطناعية، وبعض مشاريع الري المحدودة، والمطاحن المائية على مجاري الأنهار، كل هذه تدل على ارتباط الجنوبي بالأرض، ومحاولته تطوير حرفته الزراعية، وكذلك على ممارسة كل أنواع العمل الزراعي، وتصنيع بعض إنتاجه (استخراج الزيوت والدبس والخمور)، وانتشار شبكة البرك والصهاريج في المراعي وقرب الغابات والمزارع والحظائر والمشاتي تدل على ازدهار الثروة الحيوانية.

أ- جبل عامل تحت الحكم التركي: كان جبل عامل يخضع للحكم المباشر، ونتيجة للقهر السياسي والاجتماعي الذي عاناه، وكان جبل عامل له مساهمات في الحركة العربية والقومية التي قامت في الأقطار الشامية للتخلص من النير التركي، لا بل أنه كان السباق في الدعوة لكثير من المؤشرات والاجتماعات التي كانت تعقد في الشام أو في بيروت. ففي المؤتمر الذي عقد في دمشق سنة 1878 للنظر في استقلال سوريا وفصلها عن جسم الدولة العثمانية، كان لرجال جبل عامل امتياز الريادة في الدعوة اليه، فقد كان الداعي احمد باشا الصلح، جد الاسرة الصلحية، وولده منح، وقد مثل جبل عمل في ذلك المؤتمر العالم الجليل السيد محمد الأمين من الأشراف الحسينيين سكان شقرا- جبل عامل- والنبيل الحاج علي عمران، رأس الأسرة العسيرانية المعروفة في صيدا، والشيخ علي الحر الجبشي وغيرهم[19].

والموقف السياسي في جبل عامل كان ضمن الموقف السياسي العربي آنذاك الا وهو الاستقلال الاداري ضمن السلطنة العثمانية. ولكن هذا الموقف تغير ليتخذ ابعادا قومية ووطنية اكثر اتضاحا، خاصة بعد ظهور نوايا الاتحاديين في تتريك العناصر المريبة وفي القضاء على التراث العربي. ما حدا بالمنتسبين الى جمعية الاتحاد والترقي من العرب الى الانسحاب منها والدخول في الجمعيات التي تنادي بالاستقلال العربي الناجز، فكان ان تألفت فروع للجمعية اللامركزية في صيدا وغيرها في 26 تشرين سنة 1914، ولكن امر هذه الجمعيات وصل الى جمال باشا عن طريق كامل بك الأسعد، كما يذكر جمال باشا نفسه في مذكراته وفي صفحة 355[20]، وبناءً على هذه الوشاية القي القبض على عدد كبير من زعماء جبل عامل وفي مقدمتهم رضا الصلح وابنه رياض عبد الكريم الخليل ومحمد جابر والشيخ احمد رضا والشيخ سليمان ظاهر والشيخ عارف الزين صاحب مجلة العرفان ورشاد عسيران والشيخ عبد االله يحي الخليل والشيخ اسماعيل الخليل وغيرهم، وسبق هؤلاء علماء اخرين كانوا من اول القوافل التي مثلت امام المحكمة العرفية ودام اعتقالهم ثلاثة وخمسون يوما، وانما لم تتوفر الادلة الكافية عليهم أطلق سراحهم في 28 تموز ما عدا رضا الصلح والمفتي بهاء الدين الزين الذين نفيا الى ازمير، وحكم على عبد الكريم الخليل بالاعدام شنقاً ونفذ الحكم فيه في 10 آب 1915.

ب– موقف العامليين من الثورة العربية: من الطبيعي أن يكون جبل عامل مندفعاً في تأييده لحركة الشريف حسين، ولكن ما نقل عن موقف جبل عامل لا يشير إلى مساهمة عسكرية مباشرة لوقائع الثورة العربية وخاصة في مراحلها الأولى، يظهر ما يورده محمد جابر انه كانت هناك اتصالات بين الحركة الشريفية ممثلة بشخص الأمير فيصل قد اوفد السيد ايليا خوري في 20 ذي الحجة 1334 هـ، برسالة لكامل بك الأسعد يحثه فيها على مهاجمة السواحل وطرد الأتراك منها، ورفع الراية العربية في انحاء جبل عامل، فتريث كامل بك حذراً من الفشل[21]. يتضح مما تقدم أن جبل عامل لم يكن غائباً من الأحداث، بل قام بقسطه من النضال ضد الحكم التركي، حسب امكاناته التي حددتها ظروفه الذاتية وتطور الأحداث.

ثانياً- ولادة السلطة في جبل عامل:

وفقا لما يشير الموظفان العثمانيان محمد رفيق التميمي ومحمد بهجت التميمي في تقرير لهما بموقع الجماعة الشيعية الصعب لوجودها وسط جماعات أخرى بالقول:

«من الحقائق الواضحة أن هذه الكتلة البشرية المحاطة من جميع أطرافها بالسنيين وبالموسويين والمسيحيين قد بذلت غاية جهدها واهتمامها سنين طويلة منذ عصور بعيدة حتى حافظت على كيانها بأية صورة كانت»[22]، وبخاصة في غزوات جبل لبنان وعكا، وكانت الغزوات على مناطق جبل عامل من المناسبات التي استدعت تألف العامليين واتحادهم حول علاقات أهلية منظمة في دورة حياة داخلية تتخذ من التقية ممانعة أهلية سليمة في مواجهة استبداد سلطوي. لذلك لم تكن الأسر العاملية الأساسية كآل الأسعد والفضل وغيرهم مشغولين بحسابات نظرية قدر انشغالهم واشتغالهم على حفظ وجودهم. كان عندهم أولويات فيها الوحدة على التجزئة والمذهب على ما دونه. ككل الأقليات في السلطنة العثمانية يمكن تصور هدفها الأساسي: الحرب الدائمة للبقاء كأقليات ذات خصوصية في فهمها الخاص للإسلام.

رغم أن الأسر الشيعية العاملية تنازعت فيما بينها على مناطق نفوذ ورسمت توزيعاً جغرافياً لمناطقها إلا أن هذه المنازعات مرت دون أهمية، وان لواء الزعامة عندهم في إحدى أقوى عشائرهم وأكثرها نفوذاً على حسم الخلافات الداخلية وقيادة المواجهة مع العدو الخارجي. كانت أسرة أل الصغير المقدمون على كل الأسر لزعامة جبل عامل طيلة قرون بمنازع حيناً وبلا منازع أحياناً ومع التنازع فيما بينهم أحياناً أخرى[23].

ان طبيعة البنيوية الطائفية في جبل عامل إذ دخلت في عمق النظام المقاطعجي وكانت عاملاً أساسياً في تماسك النظام العائلي والهيمنة. كذلك أقامت الصدامات مع الخارج الطائفي تماسكاً متيناً حول زعاماتها تحت ستار وحدة الطائفة في وجه الوحدات الطائفية الأخرى. من خلال هذا الموجز التاريخي نجد أن الزعامة العاملية في الحقبة العثمانية ومن ثم الانتداب الفرنسي كانت مقوماتها الانتماء العائلي– الطائفي والدعم من الزعامات الدينية. أما الملكية فكانت عاملاً أساسياً في إنتاج السلطة في جبل عامل. فالملكية الزراعية مع ظهور سندات الطابو العثماني كانت أهم ركيزة مادية لإنتاج سلطة عائلة الفضل والأسعد وفرحات في جبل عامل بمفهومها الاجتماعي – السياسي بحيث أتاحت ثروات الأراضي التي تأمنت لهذه العائلات النافذة في الجبل، الفرصة المانحة لصعودها في هرميات السلطة السياسية ارتكازاً في التوسع في علاقات الاستتباع الاقتصادي، وبالتالي الاجتماعي والسياسي للقوى الفلاحية المنتجة في أراضي العائلات الكبيرة، وفقاً لشروط إنتاجية قائمة على المحاصصة والتي لم تخرج عن كونها علاقات ريعية برزت على مستويين اثنين:

1- ريعي اقتصادي لجهة استحواذ كبار العائلات الملكية الزراعية على فائض الانتاج الفلاحي.
2- ريعي سياسي لجهة ربط القوى الفلاحية بعلاقات ولاء «زعامي» حرص الأعيان العاملي النافذ على توظيفها في تبوئه المناصب الادارية والسياسية العليا.
في هذا السياق شهدت منطقة النبطية حيث سجل نفوذ أل الفضل ارتفاعاً كبيراً في عدد الملكيات الخاصة في أواخر القرن التاسع عشر، فمن أصل القرى ومزارعها ال 54 كانت 12 قرية تعود ملكيتها إلى بضعة أشخاص، كما أن الواحد منهم يملك أكثر من قرية أو مزرعة كيوسف الزين وآل شاهين وآل الصلح[24].
ترجع أهمية العائلات العاملية الشيعية الكبيرة أنها لم تنخرط في سياسة إنفصالية من أي نوع ضد السلطنة العثمانية، وقبلوا بمكانة هامشية في السلطة وتأدية المطلوب منهم. بمعنى أخر تماهي الاجتماع العاملي مع هويته الإسلامية وتحصن بها ضد اغراءات الانفصال السياسي عن سلطة اسلامية (عثمانية)، حكمته بالعنف والقهر، استناداً الى تقليد عام في النجف أسس له المؤسسون الأوائل امثال الشريف الرضي والشيخ الطوسي، يقوم على وجوب التصدي للسلطنة وعدم وجوب إقامة الحكم العادل في زمن الغيبة. كانت الحوزة العلمية تتحفظ عما يكسر هذا التقليد[25].

ثالثاً- الزعامات العاملية التقليدية:

لم يتمتع جبل عامل، تاريخياً، بأي لون من الوان الاستقلالية السياسية كشأن جبل لبنان مثلاً، الذي شكل في القرن التاسع عشر نواة الكيان اللبناني الراهن. فجبل عامل كان تابع لوالي عكا تارة ولوالي صيدا تارة اخرى. وهذه التبعية كانت تترجم اجتماعياً إلى استغلال اقتصادي، أبرز مزاياه اقتطاع أراضيه لهذه العائلة المقاطعجية في جبل لبنان او تلك. وسياسياً جبل عامل كان يفتقر حتى إلى زعامات كالتي افرزتها امارة جبل لبنان، ويرى البعض بان العامليين حاولوا ان يعدّوا زعامات وطنية عاملية من خلال مدارسهم الشهيرة في النبطية وبنت جبيل وشقراء وصور وغيرها، فنجحوا جزئياً فيه، بسبب التمييز الذي كانت تمارسه السلطة العثمانية الاستبدادية، وبسبب الصراعات الداخلية.
ان الزعامات التقليدية، المتنقلة من طور المقاطعجية إلى طور الملكية الخاصة للأرض، بدأت تبحث عن حلفاء لها في أوساط البرجوازية العاملية الناشئة من مصدرين، أولهما المغتربون الاثرياء العائدون بأموال طائلة لفرض زعامتهم، ثانيهما المثقفون العامليون ولا سيما من المحامين والاطباء[26].

رابعاً- الزعامة العاملية المتوارثة النفوذ والسلطة :

يوجد عدة عوامل تاريخية جسدت جذور الزعامة في جبل عامل بين العائلات الشيعية المتوارثة النفوذ والسلطة، ومنها استمرار السلطة السياسية في جبل عامل منذ العهد العثماني وأبناء الإمارة المعنية والشهابية فالزعامة السياسية انحصرت في عدد من الأسر والعائلات التي توراثت النفوذ في مناطقها جيلاً بعد جيل، حيث أن البعض منها لا يزال نفوذها حتى أيامنا منها: الأسرة الوائلية والتي تفرع عنها آل الأسعد في الطيبة؛ الأسرة الصعبية وقد تفرع عنها آل الفضل في النبطية؛ أسرة الحاج زين الأول ولا يزال نفوذها حتى أيامنا هذه؛ الأسرة الشكرية وآل منذر وآل الشامي وغيرها من الأسر العاملية التي انطلقت في تحديد زعامتها من عدة مفاهيم أهمها الكرم والوجاهة والقوة.

هذه العوامل التي لعبت وبنسب مختلفة دوراً مهماً في تحديد مكانة كل من هذه العائلات قوة نفوذها... كما يمكن الاستنتاج بأن الصراع المذهبي مع الدولة العثمانية ومع المحيط المعني أو الشهابي كان من أهم العوامل التي جعلت أبناء منطقة جبل عامل يلتفون حول زعامتهم السياسية ويعقدون الولاء لها في مواجهة القوى الخارجية، إلا أن ذلك لم يحل دون صراع النفوذ المحلي الذي كان ينشب بين الفينة والفينة، بين مشايخ ووجهاء العائلات، والأسر الحاكمة، خاصة الصراع بين آل شكر وآل علي الصغير والتنافس بين آل صعب وآل الصغير على زعامة جبل عامل[27].

يلاحظ أن العامل المذهبي، كان من أهم الوسائل التي مكنت كامل بك الأسعد من التغلب على آل الصلح في صراعهم على زعامة جبل عامل. أما بالنسبة للعلاقة بين زعامة النبطية وجبل عامل فمن الصعب الفصل بينها، لأن النبطية هي جزء من جبل عامل[28].

وبعد دراسة الأسر التي اعتمدتها الزعامة في جبل عامل والنماذج الزعاماتية التي مارست السلطة السياسية في هذه المنطقة نستنتج أن هذه الزعامة انحصرت في عائلات توارثت نفوذها أباً عن جد، تعتمد في ممارسة سلطتها على: 1-النفوذ العائلي وتاريخ العائلة في العمل السياسي؛ 2-تأثير الواقع الاقتصادي الذي يستند على الملكيات العقارية الكبيرة؛ 3-النفوذ الاجتماعي والسياسي؛ 4- النفوذ من خلال الارتباط بزعامة آل الأسعد التاريخية ومن خلال العلاقة مع السلطات الحاكمة كانت ولا تزال تلعب الدور الفعال، في تحديد مكانة الزعامة بالرغم من تطور مفهوم الدولة والسلطة ومن العوامل المهمة التي ساعدت على استمرار الزعامة ضمن هذه العائلات:

أ- التحالف الديني الزمني الذي كان قائماً بين علماء الشيعة وسياسييها، مما جعل

الشعور الطائفي يلعب دوراً أساسياً في تغذية الانتماء والولاء للزعامة السياسية التقليدية.

ب- الواقع الاقتصادي والاجتماعي لسكان المنطقة وظروفهم المادية التي كانت ولا تزال، تعتمد التبغ كمصدر أساسي والزراعات البعلية الفقيرة محور الإنتاج المحلي، هذا الواقع الاقتصادي جعل الحياة الاجتماعية تتمحور حول الاقتصاد العائلي المغذي للعصبية العائلية والعلاقات العشائرية، التي تشمل العقبة الرئيسية أمام التحولات الاجتماعية مما يسهل الهيمنة من قبل الزعماء الذين تنحصر علاقاتهم بكبار العائلات ووجهائها، هذا الأمر قد يساعد على استمرار وتدعيم نفوذ الزعامة المتوارثة عبر حقبة تاريخية طويلة.

ج- غياب المؤسسات الشيعية العامة التي كانت الدافع إلى الاحتماء بالمؤسسات العائلية ولدرء خطر المواجهة الفردية، إذ بلغت الطائفة الشيعية بشكل عام أعلى نسبة بين الطوائف في عدد الجمعيات العائلية المرخص لها(29)، هذا الواقع الذي ساعدت الزعامة السياسية على خلقه بهدف المحافظة على تملك العائلات مما يساعدها على احتوائها والتعامل معها على أساس العلاقة مع وجهائها، أما طبيعة العلاقة بين الزعماء في الجنوب وبين الناخبين أو الناس فتحدد انطلاقاته عدة اعتبارات أهمها:

- علاقة المصلحة المتبادلة؛ - العلاقة القائمة على الوفاء.

هذه العلاقة تتم عادة عبر الوسطاء الذين يسمون بالمفاتيح الانتخابية والذين ينتمون، عادة إلى وجهاء في المنطقة، أو إلى مخاتير القرى والمتنفذين فيها(30). إن أهم العوامل التي تؤثر في العملية الانتخابية واقع النائب الاقتصادي الذي يؤثر في وضعه الاجتماعي لذلك بات من الضروري دراسة هذا الجانب الذي يتفاعل مع الجانب الاجتماعي في تحديد مستوى الوعي وطريقة التفكير في العلاقات الاجتماعية والحياتية التي كانت سائدة في الجنوب. وعليه فإن استعراض الأسس التي حددت طبيعة الزعامة في الجنوب باعتبارها الإطار النظري الذي تندرج ضمنه كافة القوى الفاعلة والمؤثرة، ودراسة النماذج الرئيسية للزعامة الجنوبية تظهر مدى تطابق الفرضية النظرية في الاعتماد على الأسس التالية:

1-الانتماء العائلي؛ 2- الموقع الاقتصادي؛ 3- النفوذ الاجتماعي والسياسي؛ 4- علاقة هذه الزعامة بآل الأسعد.

هذه الأسس لعبت دوراً أساسياً في تعميق نفوذ الزعامة في منطقة النبطية وفي تحديد نشاطها على كافة الأصعدة السياسية والاجتماعية. لذلك فإن ضعف هذه العوامل أو المقومات سينعكس على ضعف نفوذ الزعيم وعلى دوره ونشاطه ومدى تقبل أبناء منطقته له والخضوع لسلطته ويظهر ذلك جلياً من خلال ملاحظة الاسباب التي أدت إلى تضاؤل

نفوذ آل الفضل وزواله بسبب ضعف مكانتهم الاقتصادية وزوالها. وضعف زوال تأثيرها الاجتماعي والسياسي، وتحول الدعم الأسعدي أو العهود القائمة عنهم إلى غيرهم من أبناء العائلات الأخرى في منطقتهم، فبالإضافة إلى ضعف النفوذ المستمد من الانتماء العائلي لبسبب ما من المواقف السياسية.

أما بالنسبة لآل الزين، لا يزال عامل الانتماء العائلي يشكل الرافد الأساسي الذي تنهل منه زعامتهم نفوذها ومكانتها، إذ إنه بالرغم من انحسار مكانتهم الاقتصادية عما كانت عليه في السابق، إذ كانت ملكية عدد من القرى والمزارع، تعطيهم السلطة المباشرة على الفلاحين والمزارعين والعاملين في مزارعهم، فهذا الانحسار والتحول في الواقع الاقتصادي لم يؤثر على نفوذ العائلة السياسي، نتيجة التحول في نوعية المتطلبات الشعبية التي أصبحت تتركز حول الخدمات الخاصة من طلبات وظائف أو حل للمشكلات العالقة مع إدارات الدولة، بالإضافة إلى تحقيق المشاريع العامة في القرى. أصبحت من واجبات الدولة حيث يعمل هذا الزعيم أو ذاك على تحقيقها حسب نفوذه وقوته في الحكم كذلك فإن نفوذ آل عسيران يتحدد انطلاقاً من المعايير والمقاييس نفسها التي طبعت زعامة المنطقة، هذه المعايير وإن اختلف تأثيرها من عائلة إلى أخرى أو من زعيم إلى آخر، إلا أنها تبقى السمة الرئيسة التي تحدد مفهوم الزعامة في الجنوب.

خامساً– تحالفات البكوات زمن التحولات العثمانية 1908– 1918:

في منتصف القرن التاسع عشر توطد العلاقة بين السلطنة العثمانية وزعماء جبل عامل بقيادة حمد البيك – من أسرة علي الصغير– عندما اشتركوا في مقاومة العدو المصري بقيادة ابراهيم باشا لبلاد الشام. قدرت السلطنة دورهم فمنحت حمد البيك البلاد العاملية باسم شيخ مشايخ بلاد بشارة، وكانت مرحلة قربت وإلي سوريا مدحت باشا اليه الشيعة وانصفهم، فعين خليل الأسعد متصرفاً للواء البلقاء ومركزه نابلس وقلما كان يبلغ هذا المنصب موظف من أبناء العرب وبخاصة من الشيعة[31]. يبدو أن حالة المهادنة بين شيعة جبل عامل والسلطنة عززت العلاقة التحالفية بين آل الأسعد وآل الفضل استباقاً لظهور زعماء جدد عامليين في الحلبة السياسية مدعومين من قوى من خارج الطائفة ولا سيما آل الصلح.

لذلك شكلت النبطية ودارة آل الفضل[32] المرتكز الأساسي لكل نشاط تقوم به الزعامة الأسعدية المهيمنة في المنطقة، وعندما قررت العائلتان ايجاد نهضة علمية في جبل عامل في أواخر القرن التاسع عشر عبر إنشاء مدرسة عالية أهلية، تجمع أموال أبنائها

ونفقات التعليم من تبرعات الأهالي، كانت الدعوة إلى اجتماع في دارة آل الفضل ضم صفوة رجال أقضية صيدا — مرجعيون. لكن المشروع فشل وطويت صفحته[33]. نتيجة عدم تجاوب رجال الدين الشيعة. يبدو أن تعزيز التحالف بين العائلتان استمر عبر خدمة السلطة العثمانية وعن طريق إقامة أشكال من التحالفات مع العائلات وتكوين شبكة من الأتباع، بحيث تستطيع أن تشكل قوة اجتماعية محلية وبالتالي قوة سلطوية في خدمة السلطة المركزية.

في صيف 1889 زار قائمقام النبطية إحسان بك مدينة النبطية، وهو تركي مستعرب وصاحب فكرة الإصلاح. فرأى التعليم فيها قد تلاشى أو كاد. فجمع نخبة من كبراء النبطية واعيانها، وألفوا جمعية برئاسة نعيم بك حسن الفضل، التي ستعرف باسم جمعية المقاصد الإسلامية. قامت الجمعية بإشراف إحسان بك وجمعت مبلغاً من المال من النبطية وناحيتها وفتحت مدرسة للذكور بنت لها داراً[34]. في عام 1903 منح نعيم بك الفضل المرتبة الثانية السلطانية[35]. لكن قررت السلطنة العثمانية مصادرة أملاك الجمعية كما حصل في صيدا وبيروت وإقفالها، فاستمر الإقفال للعام (1907) حيث عادت وسمحت بإحيائها مجدداً. لكن هذه المرة جرت محاولات من بعض الوجهاء وعلى رأسهم الثلاثي العاملي: الشيخين أحمد رضا وسليمان ظاهر ومحمد جابر آل صفا وبدعم من آل الصلح لإقصاء آل الفضل عن رئاسة الجمعية، باعتبارهم حلفاء آل الأسعد. لكن المحاولة فشلت بعدما قامت مجموعة بإثارة الفتن وتأليب الناس ضدها، ولم يستقم الأمر إلا بعدما أخذ كامل الأسعد على نفسه إصلاح الأمر والذي ترجم بإعادة إنتخاب الجمعية في عام 1911 فضل بك الفضل رئيساً لها، وكثر المتعاونون على إنجاح الجمعية[36]. لكن إمساك الثنائي الأسعد— الفضل بزمام جمعية المقاصد لن يصرف كامل الأسعد عن إحياء مشروع والده خليل الأسعد بإعادة مدرسة عالية أهلية في النبطية.

لهذه الغاية عقد إجتماع في النبطية بدار آل الفضل عام 1909 لكن المشروع أخفق للأسباب ذاتها (صراع البكوات). لذا إنصرف الجهد إلى تعزيز جمعية المقاصد في النبطية ومسك قرارها. حددت حاجة الثنائي الأسعد— الفضل، الى حفظ ذاتها وصياغة موقعهما، وانتمائهم السياسي أكثر مما حددته المواقف الإيديولوجية. فقد رأى هذا التحالف في ثورة الاتحاد والترقي عام 1908 ضد السلطان عبد الحميد مع آخرين من رجال الثقافة في جبل عامل إمكانية «الحماية الدينية والسياسية» أكثر تساهلاً تجاه الأعراق والطوائف والشعوب، والثقافات الساعية إلى الاستقلال والمحافظات على الذات

داخل السلطنة. أقبل النهضويون العرب على معاضدة الاتحاديين. فتألفت للإتحادية في أول عهدها عدة فروع في جبل عامل وكان في مقدمتها فرع النبطية الذي تولى تشكيلة عام 1907 فريق من أهل العلم والوجاهة[37].

جرى إعلان الإنسحاب من الجمعية بعدما كشفت الجمعية الاتحاد والترقي عن توجهها نحو تتريك الشعوب غير التركية وذلك في عام 1912. هذا العام الذي شهد فيها احتفاظ العاملين بعضوية كامل بك الأسعد في مجلس المبعوثان، حسب جريدة جبل عامل «ففعلوا أسمى ما يصل إليه الشعب من جلال لرجاله وذلك في قصر محمد بك الفضل». حسب جريدة جبل عامل كانت الدار بارزة في أبهى حالة من الزينة وقامت بضيافة ما يزيد عن عشرين ألف شخص. في هذه المناسبة تليت كلمات لكل من محمد جابر آل صفا والشيخين أحمد رضا وسليمان ظاهر والسيد عبد المطلب يوسف[38].

خلال العام 1912 احتلت عائلة الفضل صدارة الأحداث في جبل عامل وكذلك بلدة النبطية. فأثناء قصف البحرية الإيطالية لموانئ بيروت وصيدا بهدف الضغط على السلطنة العثمانية للاعتراف باحتلالها ليبيا هجر عدد من سكان صيدا إلى المناطق الداخلية في جبل عامل وبالتحديد إلى النبطية. كان لاستقبال النبطانيين للمهجرين أثر، إذ أثنى غير واحد على كرم قيادة النبطية ومكارم أخلاقهم. كانوا يستقبلون الأسر الصيداوية بكل ترحاب ويسهلون أمامهم أسباب الراحة. كان المدح الأعلى في هذه الأعمال لأل الفضل الكرام بشخص محمود بك الحسن الفضل لما ابداه من الغيرة والحمية: «وقد نقل عن شاهد عيان أنه كان يوصي أتباعه بتقديم كل ما يلزم للوافدين على النبطية من مؤونة وغيرها حتى انه كان يدفع يومياً من جيبه ما لا يقل عن أربعة مجيديات، لجلب المتخلفين من الطرقات الذين لم يتمكنوا من دفع الأجرة»[39]. خلال هذه الفترة جرى تعيين المجلس العمومي في ولاية بيروت، وقد عين عن منطقة صيدا الشيخ محي الدين أفندي عسيران والوجيه الفضل بك الحسن الفضل، ولم يتم التعيين عن بقية المناطق[40].

سادساً- حرص البكوات الأسعد- الفضل على الاستفراد في جبل عامل: في مطلع القرن العشرين شهد جبل عامل ظهور مجموعة من الوجهاء تعود إلى عائلات لا صلة لها بالسلطة السياسية التقليدية: عائلة عسيران— الزين— الخليل. صارت هذه العائلات الشيعية الثلاث إلى جانب القيادتان الأسعدية وآل الفضل التقليديتان، هيئة الوجاهة الجديدة في جبل عامل. فمنذ تلك المرحلة وصاعداً صارت السياسة المحلية العاملية، تتحدد بمدى تعارض أو تواؤم سياسة هذه القوى، مع نقل الزعامتين الأسعدية وآل الفضل،

وتوجب حينها على تلك الزعامتين التصدي لمواقف الطارئين الجدد. فقد برز الأمر في مناسبات مختلفة:

1- **إنتخاب مجلس المبعوثان**[41]: كانت عملية الانتخاب تجري على مرحلتين، في المرحلة الأولى يتم انتخاب مبعوثين أوليين حتى ينتخبوا النواب لمجلس المبعوثان في مرحلة ثانية. ففي الاستعداد لانتخاب مجلس المبعوثان عام 1914 قسمت الهيئة التفتيشية ناحية النبطية إلى أربعة شعب تنتخب الدرجة الأولى. لكن لم تكن لترضي المتزاحمين على النيابة في المبعوثان. فاشتد التناقض على ذلك بين آل عسيران وبكوات آل الفضل في النبطية، ورفض البكوات كل مساع التوفيق بين الطرفين لأن النبطية تاريخياً مركز مقاطعة بلاد الشقيف لعائلة الصعبي أجداد آل الفضل. كانت نتيجة الإنتخابات فوز لائحة آل الفضل بما فيهم محمود الفضل وفايز بك الفضل. سجل في هذه المرحلة فوز لائحة كامل الأسعد إلى مجلس المبعوثان. لم يكن التمثيل البرلماني لكامل الأسعد، اعترافاً سياسياً بالشيعة في جبل عامل بقدر ما كان للحاجة إليه. فكان بخالف كل أعضاء مجلس المبعوثان في ولاية بيروت كان يستمد سلطته من عصبيته ونسبه. وليس من أي إنجاز شخصي آخر. فكان هذا الفوز للأسعد فوز وقوة لأل الفضل في النبطية.

2- **الموقف من تحركات عبد الكريم الخليل في جبل عامل:** عشية الحرب العالمية الأولى زار أحد وجهاء الحركة العربية عبد الكريم الخليل رئيس المنتدى الأدبي مدينة النبطية ونزل بدارة الشيخ أحمد رضا. عندها أعلن محمد بك الفضل رفضه للزيارة باعتبار أن الخليل ينسق مع رضا الصلح للتدخل في سياسة جبل عامل. رغم الأعذار التي قدمها الشيخ أحمد رضا عن هذه الزيارة فإن محمود بيك الفضل لم يغير رأيه في هذا الأمر. يمكن اعتبار وشاية كامل الأسعد باعضاء الحركة العربية لدى جمال باشا في ذلك ترويج في هذا السياق لأنه يعتبر نفسه زعيم جبل عامل دون منافس.

3- **رفض الفتنة مع المسيحيين:** خلال الحرب الأولى طلب جمال باشا من وفد عاملي شارك فيه فضل الفضل وعبد اللطيف الأسعد، الإستعداد للهجوم على جبل عامل ليوفد فتنة شعواء في البلاد. لكن الوفد طلب إذناً خاصاً من الباشا حتى لا تقع المسؤولية على عاتقهم. بهذا كان المخرج لصرف النظر عن الموضوع[42]. لكن الشائعة عن الهجوم أثرت في الناس خوفاً من الفتنة حتى جاء قنصل ألمانيا في صيدا ميشال أبيلا إلى النبطية وقابل محمد بك الفضل الذي طمنه أن ذلك لن يكون[43].

4- **إعفاء علماء الشيعة من التجنيد الإجباري**(): بعد إعلان الحرب العالمية الأولى في آب

1914 أعفيت أئمة المساجد المسلمين من التجنيد باستثناء أئمة الشيعة. لذلك جرى الرأي على مقابلة وإلي بيروت لتدارك الأمر بحكمته لا سيما بعدما أظهر كامل الأسعد حماسته والاندفاع في سبيل الإعفاء. لذا قام وفد من رجال الدين الشيعة برفقة فضل بك الفضل وعبد اللطيف الأسعد، واجتمعوا إلى وإلي بيروت ونجحوا في مهمتهم بمساواة أئمة الشيعة بأئمة السنة.

المبحث الثاني

الانتخابات في الجنوب من مجلس المبعوثان إلى برلمان عام 1943:

احتضن جبل عامل (جنوب لبنان) أكثرية شيعية إلى جانب أقلية مسيحية وسنية. وكانت تحكم العلاقات بين هذه الفئات غلبة قرار الأكثرية وفق منطوق التركيبة العشائرية لآليات الحكم العثماني التي لم تعمل على دمج الخصوصيات المناطقية في وحدة مجتمعية قائمة على الولاء للوطن. إن المتتبع للانتخابات النيابية في الجنوب تاريخياً يجد أن النتائج لم تكن تصدر بخلاف إرادة القوة المسيطرة مركزياً سواء في المرحلة العثمانية أو الانتداب الفرنسي. لكن السؤال المطروح كيف استطاعت هاتان القوتان أن تتعاملا مع واقع النسيج المجتمعي العشائري والديني لفرض هذه الإرادة دون اللجوء الدائم للقوة؟ وهذا ما نلحظه في كل المراحل الانتخابية من العثمانية إلى الفرنسية؟ إن الإجابة على السؤال هي النقطة المحورية المفترض معالجتها لأن النتائج لا يختلف عليها اثنان. ما يجب الوقوف عليه معرفة إذا كان الزعماء في الجنوب يحظون بشرعية أهلية تسبق الشرعية الرسمية أم استلاب دائم لإرادة الناس؟

1- تلازم الشرعية الأهلية والرسمية للزعامة العاملية في الفترة العثمانية:

منذ أن شكل جبل عامل معقلاً لفئة سكانية ملتزمة بأكثريتها بخصوصية مذهبية بخلاف المحيط العثماني باتت العلاقة بين الطرفين يشوبها الكثير من التجاذب لحد الاقتتال. ولم يكن هذا الجبل فريداً في خصوصيته، بل إن معظم مناطق بلاد الشام كانت تفتقر إلى الوحدة في التفكير بخلاف الوحدة الجغرافية. وكمحصلة لذلك تعرض العامليون لظروف قاسية في كثير من الأحيان ولا سيما خلال الصراع العثماني — الصفوي. هذا الواقع جعل التفاف العامليين نحو ذاتهم ضرورة من ضرورات وجودهم وعاملاً أساسياً من عوامل أمنهم واستقرارهم بعد أن أصبح المحيط بمثابة المصدر الرئيسي لتهديدهم. فرفضت حالة المناكفة مع المحيط العثماني ضرورة تشكل الجماعة العاملية وفق أسس

مشابهة للجماعات المجاورة أي بداية وعيها لتمايزها. فقد حرص قادة الجماعة من روحيين وسياسيين على تسيير مجتمعهم وتقرير مستقبل جبلهم ضد حالة الاستلحاق القسرية من قبل الولاة المستبدين. وفي ظل أجواء الاستعدادات الدائمة للواجهة اعتمدت المشورة بين الطرفين لاتخاذ القرار الذي يحظى بإجماع الرأي ويعهد بتنفيذه إلى الزعيم السياسي ويتولى العلماء دور الرقابة على ممارساته.() .

2- الشرعية الأهلية لزعامة آل الأسعد:

كان جبل عامل مقسماً إلى أقاليم ومديريات، خضع في تدبير شؤونه إلى رؤساء العشائر والعائلات الإقطاعية. لكن الزعامة العامة كانت تنحصر في إحدى أقوى هذه العشائر وأكثرها نفوذاً والتي تظهر سلطتها في حسم الخلافات. وكانت هذه الزعامة تاريخياً في الأسرة الوائلية وأقطابها أسرة علي الصغير من مشرف وناصيف النصار إلى علي وخليل الأسعد... ورغم أن الأسر العشائرية العاملية قد تنازعت فيما بينها على مناطق نفوذ ورسمت توزيعاً لمقاطعات جبل عامل إلا أن هذه المنازعات مرت دون أهمية. وتكمن أهمية آل الأسعد في أنهم قادوا العامليين في المعارك ضد حالة التعسف للولاة العثمانيين، وفي قدرتهم، فيما بعد، على إقامة مصالحه مع العثملة لتجاوز حالة التعسف وبهدف الحفاظ على الانتماء المذهبي الملتئم حول علاقات أهلية منتظمة في دورة حياة داخلية تتخذ من التقية ممانعة أهلية سلمية في مواجهة استبداد سلطوي. ولم يرد لهذه المصالحة أن تتدرج إلى مشروع سياسي انفصالي تواجه سلطنة قائمة على المذهب. واستطاع آل الأسعد الاستفادة من المتغيرات التي أدخلتها السلطنة العثمانية على نوعية الممارسة السلطوية في الأطراف والدور المتعاظم الذي منحته للعصبيات المحلية لقاء استمرار خضوعها للباب العالي. وفي هذا السياق من العلاقة ارتقى خليل الأسعد من قائمقام صور عام 1879 إلى منتصف المتصرفية في لواء البلقاء ومركزه نابلس(). وقلما كان يصل إلى هذا المنصب موظف من أبناء العرب وخاصة من الشيعة(). وهكذا ولدت الشرعية الأهلية قبل الشرعية الرسمية لأنها كانت ضمانة للوجود والاستقرار الذي لم يعرفه العامليون سابقاً بزعامة آل الأسعد.

3- الشرعية الرسمية لآل الأسعد في مجلس المبعوثان:

عند تشكل ولاية بيروت عام 1888 بأقضيتها الثلاثة صيدا، صور ومرجعيون، ظل المذهب الجعفري غير معترف به رسمياً في السلطنة العثمانية حتى بعد صدور خطي همايون عام 1856 الذي أقر المساواة بين جميع الطوائف. إلا أن هذا الموضوع لم يؤثر

في العلاقة التصالحية مع العثملة. ولم تؤثر هذه التقسيمات الإدارية الجديدة على نفوذ الأسر العاملية ولا سيما آل الأسعد بحكم الوراثة للجاه والتقاليد والأملاك الواسعة إلى جانب حيازتهم على ثقة السلطنة العثمانية. وقد أثبت آل الأسعد حضورهم رغم المنافسة التي تعرضوا لها من طبقة التجار والمتمولين من صيدا وبيروت (فرنسيس – سرسق – الصلح...). في هذا الظرف لعب كامل الأسعد دوراً مهماً بعد وفاة والده خليل بك عام 1900. وقد بهر العامليين بسخاء الموائد وأدب الضيافة. فهو وإن لم يتمتع بصلاحية الاقطاعيين الأوائل فقد استطاع بما أتى من لياقة التصرف وبما ساعده من أوضاع المحيط العثماني وتواكله، ومن ضعف الجهاز الإداري والقوانين المتبعة أن يستغلها أحسن استغلال. وكان أبرع من تعاطى مع المفاهيم الأساسية للطائفة من حيث تبنيه آليات الفكر الشيعي ومقدرته على إشباع الحاجات التاريخية للعامليين.

أ- انتخابات عام 1908:

كان اتباع كامل الأسعد لنهج المصالحة مع العثملة أن جعله رمزاً للعامليين بحكم حاجتهم إلى من يحميهم أو إلى من يقويهم في بعض الحالات تبعاً للظروف السياسية السائدة. وعند إعلان الدستور العثماني وإجراء الانتخابات إلى مجلس المبعوثان في ولاية بيروت عام 1908 حظي آل الأسعد بالشرعية الرسمية إذ انتخب لهم اثنان من المندوبين في الأقضية، هما شبيب باشا وكامل الأسعد. ولم يجد هذا الأخير المنافسة له إلى مجلس المبعوثان إلى جانب رضا الصلح وسليمان البستاني(). وكانت هذه الشرعية نابعة من طبيعة نمط الاجتماع السياسي القائمة على العلاقات العشائرية في السلطنة العثمانية.

ب- انتخابات مجلس المبعوثان عام 1912:

انتخب لهذا المجلس عن ولاية بيروت نائبان مسلمان ودون تمثيل مسيحي وهما كامل الأسعد ورضا الصلح عن حزب الائتلاف الذي تأسس في العام نفسه ضد حزب الاتحاد والترقي العثماني. وحسب جريدة «جبل عامل» الصادرة في العام نفسه، فإن هذه الانتخابات التشريعية لم تكن بعيدة عن مداخلة العثمانيين. ولم يكن حصولها مشفوعاً بشيء من الضمان، وهم الذين أفسدوا انتخابات الأمس. وتستطرد الجريدة من أن النواب لم ينالوا تلك الولاية إلا بإفساد انتخاباتها بأنواع الفساد وطالما استفادوا من غفلة السواد الأعظم وبعده في قفار الجهل بحقوقه... وهل انتخابات البلدية وانتخابات النواحي إلا مقياس صغير لانتخاب النواب()؟ ويبدو أن الجريدة كانت تقصد انتخاب فئة من المندوبين الثانويين في بعض المناطق وإلا ما معنى ما أشارت إليه في عدد آخر بتاريخ 7 آذار 1912 عن

احتفاء العامليين بمبعوثهم الكريم كامل بك الأسعد «فقد فعلوا باحتفائهم به أسمى ما يصل إليه الشعب من جلال لرجاله». وفي صيدا والنبطية تبارى المحتفلون بقدومه، منهم: الشيخ أحمد رضا، محمد جابر آل صفا، أحمد عارف الزين، عبد المطلب يوسف، وعبد الله عسيران... وفي مكان آخر تشير الجريدة «ومما يذكر أن العامليين متفقون على إعادة انتخابه (أي كامل الأسعد) وانتخاب زميله رضا بك أو أخيه كامل بك الصلح()».

ج- تهديد الشرعية الأهلية للزعامة العاملية:

خلال الانتخابات لمجلس المبعوثان عام 1912 في ولاية بيروت ظهر عامل جديد لو حالفه الحظ لكاد أن يطيح بالمصالحة مع العثملة وبالشرعية الأهلية للزعامة العاملية. وحسب مدير القنصلية الفرنسية في صيدا أن مجموعة تقدر بـ 200 من المسلمين عقدت في 22 تشرين الثاني مؤتمراً في بلاد بشارة (بنت جبيل) الممتدة من صور إلى مرجعيون وعكا وصفد، وهو أهم مؤتمر سياسي استبعد منه المسيحيون، وبحجة الانتخابات المقبلة إلى مجلس المبعوثان، وبعد أربعة أيام من المناقشات في المسائل العامة وجدوا استحالة مادية لتأسيس امبراطورية تتماشى ومطالب النهج العروبي والفوز بخليفة عربي دون مساعدة خارجية لذلك طالب المؤتمرون بالحماية الإنكليزية. ويستطرد مدير القنصلية أن الزعيم الأساسي للشيعة في المنطقة كامل لأسعد رفض الاشتراك في المؤتمر أو إرسال مندوب عنه().

ويبدو أن الأسعد وجد الخصوصية العاملية القائمة على المصالحة مع العثملة لا تسعفها إلى الذهاب أبعد من ذلك، أي التنازل عن نهج الاعتراف الصريح بشرعية السلطنة العثمانية مقابل وكالة دائمة لإدارة محلية عاملية. ويمكن أيضاً إدراج رفض كامل الأسعد المشاركة في المؤتمر في سياق قطع الطريق على قوى من خارج جبل عامل تحاول المشاركة في صنع قراره لصالح مشاريع يعمل لها ومن ثم النيل من أحادية زعامته المكرسة بشرعية أهلية. وهذا ما كان يحرص على استمراريتها في سياق تأسيسه لعصبية المدافعة عن الذات ضد الآخر. وفي إطار هذا المنحى وجد أن وشائج العلاقة القديمة مع المسيحيين التي ترسخت بحماية أجداده لهم أثناء الأحداث الطائفية عام 1860 لم تعد مرتكزاتها متوفرة في مطلع القرن العشرين.

فمسيحيو أطراف جبل عامل عقدوا ولاءهم لفرنسا شأن المركز. وقد استغل كامل الأسعد الانتخابات إلى مجلس المبعوثان عام 1912 بهدف تجديد العلاقة مع المسيحيين عبر فتح قناة اتصال بالقنصلية الفرنسية وبواسطة مبعوثه الفرد خوري. وأشار مدير القنصلية

الفرنسية في بيروت Coulondre في رسالة بعث بها إلى الرئيس (بوانكريه) في 14 تشرين الأول إلى رغبة كامل الأسعد في إقامة علاقة مع القنصلية، «فهو لكونه مرشحاً للانتخابات التشريعية القادمة اعتبر بدون شك أن دعمنا يضمن له مساندة الإكليروس الماروني (الملكي) في المنطقة» ويستطرد القنصل «طلبت إلى مطارنة المنطقة ألا يلتزموا حياله قبل أن يتلقوا رأياً من قبلنا» وبعدها يقول القنصل «إن تقرب كامل الأسعد من فرنسا فهو أمر ثمين ذو معنى»() لكن حرص الأسعد على بقاء الشرعية الأهلية لم يكن ليؤثر على طبيعة المصالحة مع العثملة، بل كان يقيم معادلة دقيقة بين الأمرين بحيث لا ترجح كفة على أخرى. وكانت مبالغة من القنصلية في تفسير موقف الأسعد بأنه يريد التقرب من فرنسا.

د- الشرعية المستدامة في انتخابات المبعوثان عام 1914:

يشير مدير القنصلية في بيروت أنه أثناء الإعلان عن إجراء هذه الانتخابات كتبت الصحف أن اللجنة العامة للاتحاد والترقي في القسطنطينية قد اقترحت أسماء للمقعدين النيابيين عن المسلمين عبد الكريم الخليل — سامي الصلح — كامل الأسعد — طه المدور»(). ومن جهة أخرى نقل رضا الصلح عن الوالي العثماني بكر سامي بك أمله بفوز كل من سامي الصلح — كامل الأسعد — ويوسف الحكيم بعد اعتماد مقعد للمسيحيين. ويقول يوسف الحكيم: «إن والي بيروت دعاه إلى مكتبه وأخبره ترشيح ميشال سرسق للنيابة. ويستطرد، أخيراً وقع اختيار الوالي على السيدين سليم سلام وميشال سرسق للنيابة وكلاهما من أوجه رجال بيروت ومن أهم أركان طلاب الإصلاح الإداري، مع الإبقاء على كامل الأسعد للاستعانة بنفوذه المحلي وإجماع كلمة الأقضية الثلاثة صيدا — صور — مرجعيون(). وهذا ما أظهرته النتائج: سليم سلام 35 صوتاً — ميشال سرسق 32 صوتاً — كامل الأسعد 26 صوتاً. أما منافسوهم فنالوا: جان نقاش 8 أصوات — سامي الصلح 3 أصوات، طه المدور صوت واحد(). وقد انتقد سامي الصلح أعمال الوالي التي أدت إلى فشله في الانتخابات في كتاب مفتوح معزز بالبراهين الدامغة نشره مطبوعاً في 5 نيسان 1924 باللغات العربية والتركية والفرنسية فعدد الفضائح المقترفة أثناء الانتخابات. ويلاحظ خلال هذه المرحلة حرص الوالي العثماني على كسب الشرعية الأهلية في وقت عصيب تواجه السلطنة العثمانية على أبواب الحرب العالمية الأولى. فقد أعاد للمسيحيين مقعدهم إلى مجلس المبعوثان عن ولاية بيروت. وجهد على استيعاب رجال حركة الإصلاح في المناطق العربية ولا سيما بعد تعاظم دورهم في أعقاب المؤتمر العربي الأول في باريس

عام 1913. كما منح كامل الأسعد البكوية من الدرجة الثانية والمجيدي الثالث لقاء إخلاصه للسلطنة العثمانية().ومع ذلك بقي ولاء دار الطيبة محكوماً بسقف حماية الوئام في جبل عامل وعدم الاحتكاك مع المحيط إلا بما يخدم الدفاع عن خصوصية الجبل. ولذا رفض عبد اللطيف الأسعد شقيق كامل التكليف من قبل جمال باشا لقيادة حملة على دير القمر بحجة قمع ثورة تنطلق منه ضد المسلمين لأنه وجد في التكليف فرصة يراد منها هلاك الفئتين ثم إلقاء التبعية على الأهلين أنفسهم والإجهاز على من بقي منهم(). وتعقيباً على الانتخابات النيابية خلال الفترة العثمانية يشير تقرير فرنسي أنه من الحالات النادرة أن يبذل مجهود من مرشح مستقل ضد أحد المرشحين الرسميين().وفي الختام، خلال المرحلة العثمانية كانت الشرعية الأهلية متلازمة لقيام الشرعية الرسمية وخلاف ذلك كان التصادم. وهذا لم تسع إليه السلطنة العثمانية لأن التفاصيل الداخلية للعصبيات العائلية كانت تترك معالجتها لزعمائها. وكان إعطاء العامليين الأولوية للحفاظ على خصوصية المذهب في إطار عصبية إقطاعية — طائفية الأساس التي قامت عليه «الخصوصية» كممانعة ضد الإلحاق ومطالبة بعاملية الوكيل على جبل عامل. وأدى وضع الجماعة العاملية سقفاً لتمايزهم إلى استحالة حدوث الشرخ في قرارها السياسي فأعطى قوة للشرعية الأهلية في مواجهة أية محاولات لتجاوزها.

ه- الوضع العاملي في مرحلة الانتداب:

1- محاولة فك المسارين بين الشرعية الأهلية والرسمية في المرحلة الانتدابية:

- الشرعية الأهلية على قاعدة الولاء للعروبة:

أحدث زوال السيطرة العثمانية في الحرب الأولى تغيراً في المعادلة التي شيد عليها بنيان الخصوصية والشرعية الأهلية العامليين، ولامس التغلغل الرأسمالي بوجهيه الاقتصادي والثقافي النمط السياسي والاجتماعي فصعدت عائلات كانت هامشية في صنع القرار العاملي، إذ قامت عدة حكومات في قصبات جبل عامل باسم الحكومة العربية التي أعلنها الأمير فيصل في دمشق().

وأظهر تنافس هذه الحكومات للسيطرة على الجبل حدة الصراعات الداخلية بين أطراف العائلات النافذة والصاعدة. غير أن كامل الأسعد أصر على الشرعية الأهلية المطلقة له باعتبارها حقاً من حقوقه توارثها أباً عن جد. وقد استطاع إحراز السبق. ولم تنفع شكاوى رياض الصلح رئيس حكومة صيدا وغيره من قادة عائلات جبل عامل إلى الأمير فيصل في النيل من أحادية الشرعية الأهلية للأسعد ولم تتمكن الحكومة العربية في دمشق من

الدخول إلى الجبل إلا من نافذة سيد دار الطيبة ولا سيما بعد وفاة شبيب باشا الأسعد العام 1918 التي كانت الزعامة في فرعهم. ورفض سيد هذا الدار الوساطة التي قام بها بعض الوسطاء من صيدا والنبطية لإجراء مصالحة مع رياض الصلح(). وقد انزعج من أن يتساوى الطارئ والأصيل في الزعامة على هذا الجبل، فيما اعتبر أن مجرد قبوله بالمفاوضات تنازلاً يضع زعامته في موضع الشك من الطامحين بالرياسة في هذه المنطقة. وانطلاقاً من هذه الخلفية راح كامل الأسعد يدعو إلى اجتماعات عاملية تحت قيادته لتأكيد شرعيته بالتكلم باسم جبل عامل لدى كل الفرقاء سواء منهم الأمير فيصل أو الفرنسيين. غير أنه لم ينزلق إلى ما لا يتناسب وموقف محيطه العربي. بل راح يضبط إيقاع مواقفه على إيقاع مواقف الوحدويين في كل من دمشق وبيروت. وأصبح المشروع العربي سقفاً للعامليين. وفي هذا السياق ترأس كامل الأسعد أهل الرأي في عامله من مدنيين ودينيين في الالتزام بموقف مؤيد للحكومة العربية في الشام ومؤازراً للعصابات المسلحة ضد الفرنسيين إلا أن هؤلاء لم ينساقوا بالاندفاع للعصابات وراحوا يلعبون دور العقلاء في العشيرة وإبعاد الأذى عن المواطنين الذي تراوح بين النهب وفرض الخوات. كما رفض كامل الأسعد بحضور أعيان جبل عامل الطلب الفرنسي للاعتراض والاحتجاج على ما قرره المؤتمر السوري من تنصيب الملك فيصل ملكاً على سوريا(). وللتدليل على أن هذا الموقف يكتسب شرعية من الأكثرية الساحقة من أهل الرأي في عامله كانت الدعوة إلى مؤتمر الحجير لإظهار مدى تعلق العامليين بالنهج العروبي التحرري ولإثبات قرار مستقل للطرف عن المركز بقيادة الشرعية الأهلية لكامل الأسعد على أمل أن يحتل جبل عامل موقعاً في المشروع السياسي العربي في مفصل تاريخي حاسم().

الشرعية الرسمية لا تحترم الشرعية الأهلية:

عشية إعلان الجنرال غورو دولة لبنان الكبير – آب 1920 – جرت محاولات فرنسية لاستيعاب القوى المحلية التي تشكلت في إطار السلطنة العثمانية ومنحها الامتيازات العثمانية نفسها لأنهم وجدوها رغم إعاقتها للتغلغل الرأسمالي التبعي صمام أمان يقيهم من شر الانتفاضات الشعبية أو بالأحرى بلورة النضال الشعبي. وفي إطار السياق التاريخي نجد أن أغلب مظاهر المعارضة للانتداب الفرنسي كانت بقيادة هذه القوى التاريخية. لكن الفرنسيين الذين أصبحوا القوة المهيمنة الوحيدة في المشرق العربي، لم يقيموا اعتباراً للهواجس القومية العربية بل لجأوا إلى القمع وبعث دويلات طائفية حيث راحت كل منها تضع لفرادة تاريخها، دائرة جغرافية وبعداً في الزمن خاصين بها. وكمحصلة

لرفض أهل الرأي في عامله برئاسة كامل الأسعد للسياسة الفرنسية حكم على بعضهم بالنفي والاستيلاء على دار الطيبة وتدمير جزء منها بعد سلب محتوياتها. وكانت معركة مفتوحة مع الطائفة الشيعية في جبل عامل دون غيرها. إذ تم تحييد خالد شهاب أحد كبار إقطاعيي السنة في الجنوب، كما استغل الفرنسيون بعض المسيحيين في إثارة النعرات الطائفية وخاصة من الموارنة والكاثوليك، مع الإشارة إلى أن التجار وكبار الملاكين المسيحيين لم يتقدموا واجهة الصراع إلى جانب الفرنسيين في حين لم ينخرط الأرثوذكس في الإثارة الطائفية بفعل عوامل معتقديه تتلخص بارتباط الكنيسة الأرثوذكسية الدائم بالتربة الشرقية وعوامل نفسية كالعداء الخفي بينهم وبين أتباع كنيسة روما.

بعد نفي كامل الأسعد ورفاقه عملت المفوضية الفرنسية على إبراز قوى عائلية منافسة للأسعد والصلح في الجنوب. ولم ترد منح النخب المثقفة مكانة مرموقة ومأمولة في لبنان الكبير حيث الدعوة موجهة إلى زعامات إقطاعية في طوائفها. وقد ضمت اللجنة الإدارية التي شكلها المفوض السامي (22 أيلول 1920 – 1922) حسين الزين عن الشيعة ويوسف الجوهري عن السنة إلى جانب نصري عازوري عن المسيحيين. وفي المجلس التمثيلي الأول (1922 – 1925) طال التمثيل أوسع فئة من العائلات الاقطاعية الإسلامية في الجنوب والتي يمكنها منافسة آل الأسعد. وقد ضمت اللائحة الوحيدة الفائزة عن الشيعة يوسف الزين – نجيب عسيران – فضل الفضل من الأسرة الصعبية والتي نافست آل الأسعد تاريخياً، وعن السنة خالد شهاب() بحيث لم يكن من المستساغ أن يتجاوز رجل سني آل شهاب ويستعين بغيرهم لمساعدته في قضية. وكان التحاق المسيحيين بالسياسة الفرنسية أن جعلهم أداة طيعة يرتضون بما تنعم عليهم من مرشحين، ففاز رزق الله نور الله (كاثوليك) ونصري عازوري (ماروني). وسيبقى وضع المسيحيين على هذا الشأن في الجنوب نظراً إلى كثرة المتنفذين منهم على أسس تجارية وملكية واسعة، فضلاً عن الفراغ على مستوى القيادة الدينية بسبب تعدد الطوائف وقلة الأديرة ذات الأملاك الواسعة لمساندة المقامات الدينية.

ولكن يلاحظ أن العائلات التي تبوأت مقاعد في المجلس النيابي عن الشيعة لم تكن في وارد فتح معركة مع دار الطيبة وإن كانت مدعومة من الفرنسيين ولعدة اعتبارات. إن أكثرية القاعدة الشعبية في الجنوب بقيت تحفظ لهذا الدار شرعيتها على أنها الأولى. وهاجس الخصوصية العاملية كان يعني الحفاظ على وحدة الموقف برعاية الشرعية الأهلية التاريخية لذا سعت القوى الفاعلة العاملية من دينية ومدنية لدى المفوضية

الفرنسية إلى ترتيب عودة المنفيين وفي مقدمتهم كامل الأسعد الذي بعث برسالة مطولة إلى الجنرال غورو ينفي علاقته بالعصابات ويشير إلى عجزه عن مقاومة الثوار لأن دمشق كانت تؤيدهم إلى جانب تغاضي، العديدة لهم بالتدخل لوضع حد لها(). وكانت عودة المنفيين بداية مرحلة جديدة من العلاقة بين الفرنسيين والعامليين على الصعد المختلفة ومنها التمثيل النيابي.

2- **التمثيل الشيعي على قاعدة الاعتراف بالمذهب:**

بعد تأقلم الوحدويين في بلاد الشام مع التنظيمات الإدارية الفرنسية في المنطقة، وجد القادة العامليون أن انضمام جبلهم إلى لبنان الكبير خياراً أخيراً وإن كان قسرياً. وبعد طول إقامة على التماس راحت هذه القيادة تبحث عن وسيلة للخروج من موقع الدونية إلى الشراكة على قاعدة طائفية، وخصوصاً أن الانتظام في طائفة شرط للشراكة الحقيقية التي كانت وما زالت من شروط قيام لبنان.

ولم تكن وفاة كامل الأسعد العام 1924 ليقلل من أهمية الشرعية الأهلية لدار الطيبة بل سرعان ما تمت المبايعة في سياق العادة المتبعة في جبل عامل. إذ عندما يتوفى الزعيم يذهب وجهاء القرى ووفودها للتعزية والمبايعة بالزعامة لولده أو أحد أقربائه من الأسرة نفسها وحسب كلمة سر تصدر عن الأسرة، ويتولى الزجالون إعلانها. وهكذا تمت مبايعة عبد اللطيف شقيق كامل().

وفعلاً أثبتت الزعامة الأسعدية جدارتها في مسك قرار الجنوب. إذ نجح محمود الأسعد شقيق عبد اللطيف بدعوة مخاتير ووجوه القرى في بلاد بشارة الجنوبية في دار الحاج محمد سعيد بزي في بنت جبيل وقرروا على أثره الدفاع عن البلاد وخاصة عن أبناء الطوائف المسيحية في حال امتداد الثورة السورية إلى الجنوب العام 1925. وسهل الاجتماع على استقبال دساكر الجنوب اللاجئين المسيحيين من مناطق القتال الدائرة على أطراف الجبل اللبناني(). وجدت المفوضية الفرنسية أن الوئام بين قادة الجنوب حالة لا بد من استيعابها على قاعدة عدم الاعتراف بأحادية الزعامة. وقد جاءت جميع القرارات المتعلقة بمساحة الأراضي وتحديدها (1921 – 1926) لخدمة هذه القوى السياسية المراد استيعابها. إضافة إلى منحها امتيازات قضائية في مناطقهم ووافقت على جباية ضرائبها بإشرافهم وتسامحت معهم في جباية ضرائب خاصة بهم وممارسة أعمال السخرة على العمال والفلاحين وحصرت التعيين في الوظائف العامة عبرهم وكذلك تعيين المخاتير والنواطير في القرى والمدن. وجاءت نتائج الانتخابات في المجلس النيابي

عن الجنوب (1925 – 1929) وفقاً للنهج الفرنسي الاستيعابي لكل القوى الفاعلة الجنوبية باستثناء رياض الصلح وهم:
عبد اللطيف الأسعد 115 – يوسف الزين 114 – نجيب عسيران 92 – خالد شهاب 89 – حبيب ناصيف 77 – يوسف سالم 65(). المنفردون: سعيد حداد 48 – إبراهيم فرنسيس 43 – عبد الله محمد البزي 38 – رياض الصلح 26 – عبد الله يحيى 14 – بدر دمشقية 11 – رزق الله ارقس 10 – الفرد عازوري 5 – خليل معتوق 2 – علي العبد الله 2 – اسماعيل الخليل 2 – راشد عسيران 1 – محمد التامر؟ – يقول يوسف سالم في مذكراته أنه نال 63 صوتاً من أصل مائة وخمسة وعشرين مندوباً وأنه فاز بفارق صوت على منافسه سعيد الحداد. ويضيف سالم في مذكراته: «كان اختيارها (أي اللائحة) مثل القضاء والقدر ولا يقف في وجهها شيء» ويضيف: «كان يؤيدها المفوض السامي وأعوانه والحكام المحليين»(). وعند إنشاء مجلس الشيوخ بموجب الدستور اللبناني المعلن في 23 أيار 1926 على قاعدة التعيين من قبل المفوض السامي الفرنسي سمي عن الجنوب اثنان عن الشيعة هما فضل الفضل وحسين الزين.
في هذه الفترة دلل التدخل الفرنسي الفاضح في الانتخابات البرلمانية على أن المفوضية الفرنسية لم تعد في وارد إعطاء أهمية للشرعية الأهلية العشائرية التي كانت تحترم إلى حد ما في المرحلة العثمانية. ما تريده المفوضية هو تطويع كل القوى وفق مشاريعها في المنطقة القائمة على تغليب فيدرالية الطوائف على حساب النهوض القومي العربي، وهو موضوع لا تستسيغه الأكثرية الجنوبية. كما أظهر التدخل الفرنسي إعطاء دور ليوسف الزين عبر تعيين شقيقه حسين في مجلس الشيوخ بمقابل زعامة الأسعد. لكن بدا أيضاً محاولة فرنسية في إطار التقرب من الشيعة على العموم، الذين انتهزوا هذه الفرصة لدفع المفوضية الفرنسية للاعتراف لهم ولأول مرة بخضوعهم في أحوالهم الشخصية للتشريع الجعفري. وذلك في أعقاب اجتماع تولى الدعوة إليه محمود الأسعد وعقد في دار آل الفضل في النبطية عام 1925().
أعقب صدور هذا الاعتراف محاولة فرنسية لاستغلال الخصوصية الشيعية لتصنيفهم ضمن هوية إثنية غير عربية. وكان منظر المشاريع الفرنسية المستشرق الأب هنري لامنس جاهزاً لهذا الأمر إذ أصدر كراساً يحمل العنوان التالي «الفرس في لبنان وأصل المتاولة» وهو حصيلة مؤتمر الآثار الدولي في سوريا ولبنان والذي انعقد في 26 نيسان 1926().
وبناء على ذلك يصبح لبنان الكيان، كمحصلة عامة، هوة التقاء لأقليات دينية وإثنية غير

عربية. ويمكن أن تكون المفوضية الفرنسية قد استغلت حالة الفتور بين قادة الجنوب ودعاة الوحدة السورية وقد حملت مجلة العرفان لصاحبها أحمد عارف الزين المسؤولية لدعاة الوحدة والذين وصفتهم بأنهم «لم يحسبوا لغيرهم حساب... وقد تركوا مجالاً واسعاً لكرد علي وأمثاله من المفرقين لتكون حجة للعلويين والشيعيين في انفصالهم عن الوحدة السورية وعدم رغبتهم في الالتحاق بها»(). واتسمت أجواء سير العملية الانتخابية لبرلمان 1929 – 1932 بالبرودة، إذ استنكف عدد كبير من المنفردين عن منافسة لائحة السلطة ومنهم رياض الصلح، وفاز النواب السابقون باستثناء تعديل طال المرشحين المسيحيين وهم: يوسف الزين 106 – خالد شهاب 106 – نجيب عسيران 105 – جورج يعقوب 105 – عبد اللطيف الأسعد 102 – سامي كنعان 97(). أما قرار تعيين النواب عن الجنوب فكان من نصيب فضل الفضل وعلي نصرت الأسعد() ابن شبيب باشا. وفي هذه المرحلة كان الوئام على أشده بين دار الطيبة ودار كفر رمان إذ تولى يوسف الزين سد العجز المالي الذي أصاب عبد اللطيف الأسعد دون مقابل وكانت محاولة من الزين لاستغلال الضعف الذي عرف عن سيد دار الطيبة دون مقابل.

3- انتخابات العام 1934 ضد المشاريع الفرنسية في الجنوب:

وجد الزعماء والنخب الوطنية في الجنوب أن منطقتهم ستقع ضحية ترتيب فرنسي لحاضرها ومستقبلها. إذ عزم المفوض السامي الفرنسي جعل جبل عامل منطقة ذات استقلال إداري تكون مرتبطة بلبنان على غرار ارتباط سنجق الاسكندرية المستقل في سوريا. وأتبع ذلك حملة في الصحف اللبنانية المؤيدة للفرنسيين تبرز اهتمام زعماء الشيعة بهذا الموضوع كبديل عن مطلب الوحدة السورية().في هذه المرحلة لم ينساق أهل الرأي في الجنوب في خلافهم مع القوى الوحدوية السورية إلى حد القطيعة مع شعارات العروبة. إذ راح يشارك أعداد منهم في مؤتمرات وحدوية عقدت في كل من دمشق العام 1928 والقدس العام 1931 ومؤتمر شباب جبل عامل في ت2 1933 في دمشق برئاسة حسن الأمين. كما ظهرت نخب وحدوية تتصدى علانية لسياسة الانتداب الفرنسي وأبرزها موسى الزين شرارة وعلي بزي وسليمان ظاهر وعادل عسيران. وقد سارعت المفوضية الفرنسية لتعيين المستشار بتشكوف حاكماً على جنوب لبنان، لمواجهة المد الوطني بالعنف. وكانت الانتخابات النيابية العام 1934 التي جرت على درجة واحدة بعد إلغاء الانتخاب على درجتين – مناسبة للترشيح على قاعدة العداء للسياسة الفرنسية. فقد أعلن يوسف الزين وعبد اللطيف لأسعد ترشيحهما ضد لائحة السلطة التي تمثلت بفضل الفضل

ونجيب عسيران وأيدت القوى المعادية للانتداب ترشيح الزين والأسعد. وزحف موكب عبد اللطيف الأسعد في أحد الأيام إلى بنت جبيل ليبدأ جولته الانتخابية بمهرجان شعبي يقام فيها تأييداً لدار الطيبة والشعارات الوطنية التي يرفع لواءها فإذا بنت جبيل والقرى المجاورة لها تزحف لاستقباله استقبال الفاتحين. وحدثت مظاهرة كبيرة في ساحة سريا بنت جبيل ورفع المواطنون السيارة التي يستقلها عبد اللطيف الأسعد وكان يرافقه ابنه أحمد (). فشلت لائحة الزين وعبد اللطيف في تلك الانتخابات ونال كل من فضل الفضل 26854 ونجيب عسيران 26850 من أصل عدد المقترعين 34989().

عندها نزل راشد عسيران إلى المحتفلين معترضاً تناولهم ناصيف النصار. ولم تمض فترة حتى توفي النائب فضل الفضل العام 1935. ويقول سلام الراسي: «بادر نسيبه بهيج الفضل إلى تقديم ترشيحه خلفاً له. وكان سيد دار الطيبة عبد اللطيف الأسعد الذي لم تكن السلطة الفرنسية راضية عنه فقدم ترشيحه للمقعد الشاغر، بعد أن شجعته الحركات الوطنية على ترشيح نفسه للنيابة، تحت شعارات وطنية وضد مرشح السلطة متحدياً بذلك وللمرة الأولى في تاريخ الجنوب سلطات المستشار الفرنسي». وانتخبت بنت جبيل بكاملها إلى جانب عبد اللطيف الأسعد ما عدا ثمانية عشر صوتاً، وكانت هذه المعركة تحدياً للفرنسيين رغم المعرفة المسبقة بالخسارة، إذ نال بهيج الفضل 21284 وعبد اللطيف الأسعد 2031 ومحمد كامل شعيب 45. وقد تقدم عبد اللطيف الأسعد بطعن في هذه الانتخابات إلى المجلس النيابي اللبناني يشير فيه إلى أن تدخل رجال الانتداب هو الذي رجح نجاح بهيج الفضل. إذ لم يسمح بإدخال مندوبين من قبله إلى مكاتب الاقتراع وأن حقيقة العدد الذي تقدم إلى الانتخاب بالفعل هو أقل بكثير جداً من عدد الأوراق التي وجدت في صناديق الاقتراع في مكاتب صيدا — صور — جزين().

صعود نجم أحمد الأسعد:

في آذار 1936 توفي عبد اللطيف الأسعد وسرعان ما تمت المبايعة لابنه أحمد في سياق العادة المتبعة في جبل عامل سابقاً. إذ تقاطرت الوفود من القرى مع وجهائها وأعيانها للتعزية والمبايعة. ولكل قرية شاعرها الذي يعبر عنها زجلاً عن ولائها بحضور كل الوفود الجنوبية ومن جبل العرب ودمشق وبيروت والحولة في فلسطين. وكان في طليعة الجماهير المؤيدة لزعامة أحمد الأسعد أهالي بنت جبيل

وتكمن أهمية أحمد الأسعد ونجاحه في أنه أمسك بمفاتيح التعامل مع مجتمع الجنوب

واستطاع أن يعيد لدار الطيبة أحادية قيادتها للجنوب بعدما شاركتها زمن والده كفر رمان. وعادت الأهازيج الشعبية تستوحي مظاهر الحياة فيها. ولم يتوان الزجالون من التشهير علانية بالقرى التي تقصر في واجباتها التقليدية تجاه دار الأسعد في المناسبات مثل حمل الوفود معهم إلى هذه الدار، الذبائح والرز وغيره، حيث تقام الولائم فيها.

كانت اجتماعات دار الطيبة مناسبة للمديح بآل الأسعد بكرمهم وإظهار صفاتهم الحميدة وإعلان الولاء لهم.

والتف الوحدويون حول أحمد الأسعد. إذ سار على خطى عمه كامل الذي تزوج كريمته السيدة فاطمة وعمل على حصر الزعامة في الجنوب بشخصه على قاعدة الولاء للعروبة تحت السقف الذي وضعته القوى الوحدوية في بيروت ودمشق. فقد دعم أبناء بنت جبيل عام 1936 في صدامهم مع السلطة حيث وقع عدد من القتلى والجرحى واعتقال عدد من المواطنين وذلك بهدف إلغاء احتكار التبغ وطلب الوحدة السورية. على الأثر عقد مؤتمر للعامليين في الطيبة لدعم بنت جبيل وليظهروا فيه الأهداف السامية التي يرونها أجدر بالعناية وأحرى بالتقديس من كل شيء: 1–السيادة والحرية والاستقلال لسورية الموحدة مع لبنان؛ 2– النظر بعين العطف والأمل إلى المساعي القائمة في سائر بلاد العرب لتأييد استقلال العرب وحريتهم ولتمجيد الحرية العربية وإباحة حرية الكلام والكتابة؛ 3- **التأييد والتحية للهيئات والأشخاص الساعية لهذه الغاية في البلاد**().

– صراع البكوات الفضل والأسعد في انتخابات 1935 وتداعياتها: عام 1935 كان الضاغط قوياً على القوى اللبنانية المعادية للانتداب، ويصدف أن توفي النائب فضل الفضل واتجه المستشار الفرنسي في الجنوب بنشكوف الى ترشيح نجله بهيج الفضل. عندما وجدت هذه القى فرصة لإثبات وجودها، فقررت خوض الانتخابات بمرشح معادي للانتداب. لكن لم يتجرأ أحد في الجنوب على قبول خوض الانتخابات فتصبح رياض الصلح بإقناع عبد اللطيف الأسعد يخوض المعركة لان ابن العشيرة المرشح المقرب من الفرنسيين لا يقهر على ما رأى رياض الصلح الا بإبن عشيرة آخر(). لكن الأسعد كان يعاني من ضائقة مادية، حيث تلقت عائلته ضربة قوية في الجنوب، إذا اضطر لبيع قسم من أملاكه ليتمكن من تسديد الديون المتوجب عليه. أمام اضطراره للمحافظة على مظهر الثروة والكرم استلف مجدداً مبلغاً من المال ولم يستطع إيفائها فصدرت بحقه أحكاماً بتوقيفه مع نجله أحمد الأسعد، مما أدى إلى هرب الأب إلى قرية هونين والابن الى مزرعة التخشيبة في فلسطين. لم يسمح لهما بالعودة إلى لبنان إلا بعدما سجلت أملاك عبد

اللطيف في قرية الطيبة باسم الوجيه الطرابلسي عبود عبد الرزاق الذي أسلفه المال(). بعد عودة عبد اللطيف الأسعد قبل بعرض القوى المعارضة للانتداب الفرنسي بخوض انتخاب للمقعد الشاغر تحت شعارات وطنية وضد مرشح السلطة متحديا بذلك وللمرة الأولى في تاريخ الجنوب سلطات المستشار الفرنسي.

بالرغم من فشل عبد اللطيف الأسعد وفوز بهيج الفضل دون الإنتخابات كانت المطلب الأوسع الذي أشرفت منه عائلة الأسعد مجدداً على مفاصل الاتجاهات الشعبية الجنوبية، على خلاف ما تذهب إليه الردة الجنوبية على لسان المزهريين بالقصر أمام دارة آل الفضل في النبطية عام 1935، عندها نزل النائب نجيب عسيران ليتكلم مع الحشود الشعبية معترضاً التطاول على ناصيف النصار. (جد عبد اللطيف الأسعد لجهة والدته).

الجنوب والانتخابات عام 1937:

بعد توقيع المعاهدة اللبنانية الفرنسية تشرين الثاني 1936 انحسرت بشكل قوي الدعوة للوحدة السورية عند القادة المسلمين في بيروت وبدعم من دمشق وبدا حرصهم لاحتلال موقع في الكيان اللبناني محكوماً بقرار المفوضية الفرنسية دون سواها. ووفق هذا السياق جاء ارتباط الزعماء العامليين بمركز القرار الرسمي مدخلاً إلى تعزيز مناصبهم واستمرار سطوتهم وعلى امتداد الفترة الفاصلة عن الاستقلال ظهر ممثلون لعائلات جديدة في الجنوب مثل العبد الله – الخليل – بيضون، وراحت العائلات السياسية تتنافس على الزعامة والتمثيل انطلاقاً من حسابات السلطة القائمة وليس استناداً إلى شرعية أهلية، حيث كان اللجوء إلى الممانعة المجتمعية ضد سلطة الانتداب وسيلة للحصول على رضاها أكثر مما كان رغبة في تحقيق غايات هذه الممانعة نفسها. ولكن التنافس السياسي لم يكن يخرج زعامة قوية منافسة لأحمد الأسعد نظراً إلى تاريخ عائلته في تجسيد آلية المجتمع الشيعي ومن ثم علاقته الجيدة مع الفرنسيين فيما بعد. ونظراً إلى زيادة عدد النواب في برلمان العام 1937 إلى 63 نائباً بين منتخب ومعين مما أفسح في تمثيل أوسع لشريحة من العائلات النافذة في الجنوب. وفي إطار لائحة واحدة فرضها الانتداب الفرنسي وكان عدد المقترعين 23812 ناخباً من أصل العدد الإجمالي للناخبين 35616. وقد نال على التوالي: أحمد الأسعد 22370، رشيد بيضون 23520، يوسف الزين 22250، كاظم الخليل 22363، نجيب عسيران 15860، خالد شهاب 23583، مارون كنعان 20517، يوسف سالم 20150، وتم تعيين ثلاثة عن الجنوب بهيج الفضل – علي العبد الله – إبراهيم عازار. أما المنفردون فقد برز منهم عادل عسيران الذي نال نسبة

عالية من الأصوات 8354 وأما الباقون فهم كامل بركات 2970، ويوسف نخلة رزق الله 1523(). ويبدو أن الأصوات التي نالها عادل عسيران تدلل على بوادر قيام نزعة استقلالية شعبية في الرأي والتفكير، لو سمح للمواطنين بالانفلات من قيود السلطة بأشكالها المختلفة التي توظف في خدمة التركيبة الاجتماعية العائلية والطائفية

استنتاج:

رأت القيادات العاملية فكرة قيام الكيان اللبناني باعتبار أنها ستتيح لها تقديم انتمائهم المدني على انتمائهم الديني، الذي طالما كان عائقاً في تحصيل المساواة السياسية والدينية في المرحلة العثمانية. ففي جو زاخر بالعروبة لاحت للمثقفين الشيعة— وبالتحديد الثلاثي العاملي— فرصة «القطاف» وعي قومي عروبي متجذر في جبل عامل، وزيادة، كان واضحاً في معارضته للانتداب الفرنسي. لذلك سعيت العائلات الدينية والمدنية، ولاعتبارات براغماتية إلى المشاركة في الواقع السياسي اللبناني المستجد، بينما راحت النخب العاملية المثقفة، تتقلب في ردات فعل مزدوجة. ففي الوقت الذي راحت فيه هذه النخب، تعمل على مقاومة دمج جبل عامل، هامشاً ملحقاً بالكيان اللبناني، والتزامها بالمفهوم العربي للبنان، كما يجب أن يكون، كانت تسعى كذلك، إلى التفتيش عن عوامل قد تضع جبل عامل، على قدر المساواة مع جبل لبنان انطلاقاً من مفهوم اللبننة نفسها. إن تقلبات القيادات العاملية في مواقفها يكمن في افتقادها إلى التجربة السياسية إضافة إلى السياسات غير الواضحة، تجاه المجتمع العاملي، من قبل الطرفين: الانتداب وحكومة الملك فيصل في دمشق. تبدو من هذا المنطلق، وبشكل أوضح «خفة» جبل عامل في ميزان أصحاب الشأن في حكومة فيصل في دمشق. فقد تعاملت معه باعتباره منطقة طرفية بعيدة، أن يكون ارتباطها بالوحدة السورية في مصالحها. ان دعوة قادة جبل عامل إلى طلب الاستقلال اللبناني كان بسبب منطلق منطقة طرفية تتحقق بالمركز، وليس من منطلق العقد المباشر، بين قيادات في كل من دمشق وجبل عامل، كلاعبين متساويين.

الهوامش:

1- ياسين سويد، جبل عامل في عهد الإمارتين المعنية والشهابية (1516 - 1842)، بحث منشور على الموقع الإلكتروني ياطر -https://www.yatar.net/index.php/brief history/16-jabal-amel/20-1516-1842

2- ياسين سويد، جبل عامل في عهد الإمارتين المعنية والشهابية (1516 - 1842)، المرجع نفسه.

3- ياسين سويد، جبل عامل في عهد الإمارتين المعنية والشهابية (1516 - 1842)، المرجع نفسه.

4- ياسين سويد، جبل عامل في عهد الإمارتين المعنية والشهابية (1516 - 1842)، المرجع نفسه.

5- تمارا الجلبي، شيعة جبل عامل ونشوء الدولة اللبنانية -1918 1943، دار النهار، 2020\9\30.

6- تمارا الجلبي، شيعة جبل عامل ونشوء الدولة اللبنانية -1918 1943، دار النهار، 2020\9\30.

7- تمارا الجلبي، شيعة جبل عامل ونشوء الدولة اللبنانية -1918 1943، المرجع نفسه.

(8) علي الزين، "مع التاريخ العاملي"، صيدا، مطبعة العرفان، 1954، ص35.

(9) علي الزين،" مع التاريخ العاملي..."، المرجع نفسه، ص 36.

(10) محمد جابر آل صفا "تاريخ جبل عامل"، بيروت دار متن اللغة، د. ت، ص35.

(11) علي الزين،" مع التاريخ العاملي"، مرجع سابق، ص 38.

(12) على الزين، مع التاريخ العاملي"، المرجع نفسه، ص 40.

13- ياسين سويد، جبل عامل في عهد الإمارتين المعنية والشهابية (1516 - 1842)، بحث منشور على الموقع الإلكتروني ياطر -https://www.yatar.net/index.php/brief history/16-jabal-amel/20-1516-1842

(14) محمد جابر آل صفا، "تاريخ جبل عامل..."، مرجع سابق، ص 24.

(15) كاظم الأمين، العرفان، اطروحة دكتوراه جامعة، بيروت 1967.

(16) محمد جابر آل صفا، "تاريخ جبل عامل..."، مرجع سابق، ص 23.

(17) الضريبة باسم عادة وتمنى ان على كل شخص يتزوج لأول مرة، أن يدفع للاقطاعي رسما يتراوح بين 10 و15 مجيديا. الضريبة باسم حلاوة وشي دفع مبلغ من المال للاقطاعي او لرجاله ولذلك بحد ارجاع المنهوبات العائدة لدافع الضريبة، وموضع الغرامة في هذا النوع من الضرائب يحدده الشيخ علي الزين في كتابه مع التاريخ العاملي عن 158: "ان غالب هذه المنهوبات بواسطة الزعيم الاقطاعي لم تكن تنهب بدون رايه وبمعرفته وسابق تصميمه". السخرة وان تكن ليست من

الضرائب، فاننا نعتبرها كذلك لأن الاقطاعي يستثمر إلى جانب أرزاق الفلاحين قوة عملهم وكان ذلك يتم بان يأتي ناطور المزارع وينادي: "يا فلاحين" يا فلنية، عن امر الوكيل، أمر الافندي، بكره (غدا) كل واحد بياخذ فدانوا وبذاراتوا وبيحرث للبيك في مكان كذا".

(18) الشيخ علي الزين، "مع التاريخ العاملي..."، ص159.

(19) علي مروة، "تاريخ جباع"، دار الأندلس، بيروت، 1967، ص 266.

(20) محمد جابر آل صفا، "تاريخ جبل عامل..." مرجع سابق، ص183.

(21) محمد جابر آل صفا، "تاريخ جبل عامل..."، مرجع سابق، ص222.

(22) محمد رفيق بك ومحمد بهجت بك التميمي، "ولاية بيروت"، ج1، بيروت 1916، ص315.

(23) "ذكريات رضا التامر"، دار النهار للنشر، بيروت 1997، ص7.

(24) كامل الصباح، "استخدام الأراضي في منطقة النبطية"، رسالة ماجستير في الجغرافيا، الجامعة اللبنانية 1979، ص26.

(25) وجيه قانصو، "فصل الدين عن السياسة"، جريدة النهار 22/6/2010.

(26) مقدمة خليل احمد خليل لفرحان صالح، "جنوب لبنان واقعه وقضاياه"، دار الطليعة، ط1، بيروت – لبنان، 1973، ص9.

(27) غسان الشيخ علي، "مفهوم الزعامة السياسية في منطقة النبطية"، رسالة أعدت لنيل شهادة الجدارة في علم الاجتماع، الجامعة اللبنانية، 1980 – 1981، ص 127.

(28) غسان الشيخ علي، "مفهوم الزعامة...."، المرجع نفسه، ص 127.

(29) سليمان تقي الدين، "جبل عامل في إطار التجزئة الاستعمارية، صفحات من تاريخ جبل عامل"، دار الفارابي، بيروت 1979، ص 154.

(30) سليمان تقي الدين، "جبل عامل في إطار التجزئة...."، المرجع نفسه، ص 129.

(31) جريدة النهار، 3/5/1999.

(32) "آل الفضل" :هم عائلة ذات تاريخ عريق في منطقة النبطية ورثوا نفوذهم عن أجدادهم "الأسرة الصعبية" منافسة لعائلة الأسعد. لعبوا دوراً هاماً في تاريخ جبل عامل. تملكت العائلة مساحات واسعة من الأراضي في منطقة النبطية التي أصبحت مركزاً لنفوذهم وزعاماتهم، بفضل تحالفهم مع آل الأسعد وسياستهما الواقعية مع السلطتين العثمانية والفرنسية. راجع تمارا الجلبي،"شيعة جبل عامل ونشوء الدولة اللبنانية 1918–1943"، دار النهار للنشر، ط1 ايلول 2010،بيروت– لبنان، ص74.

(33) جريدة "جبل عامل"، 25/1/1912.

(34) علي مزرعاني، "النبطية في الذاكرة صور ووثائق، 1860 – 1999"، لا ناشر، بيروت 1999، ص 274.

(35) جريدة" لسان الحال"، نيسان 1922.

(36) علي مزرعاني، "النبطية في الذاكرة..."، مرجع سابق، ص 275.
(37) محمد جابر آل صفا،" تاريخ جبل عامل"، دار النهار للنشر، بيروت 1981، ص183.
لم ينكر ال صفا من المؤسسين للجمعية سوى هو والشيخين أحمد رضا وسليمان ظاهر. في حين تشير جريدة جبل عامل 11/1/1912 أن المؤسسين أيضاً محمود الفضل وفايز الحسن الفضل. وكذلك انسحب الجميع من الجمعية.
(38) جريدة "جبل عامل"، 7 /3/1912.
(39)جريدة "جبل عامل"، المرجع نفسه، 7/3/1912.
(40)جريدة "جبل عامل"، المرجع نفسه، 27 /8/ 1912.
(41) أحمد رضا، "مذكرات التاريخ، حوادث جبل عامل –1914 1922"، دار النهار 2009، ص28–27.
(42) أحمد رضا، "مذكرات التاريخ..."، المرجع نفسه، ص40–46.
(43) علي مزرعاني، "النبطية في الذاكرة..."، مرجع سابق، ص22.
(44) أحمد رضا،" مذكرات التاريخ..."، مرجع سابق، ص39.
(24) مجموعة مؤلفين، "التمثيل الشعبي والانتخابات في لبنان"، بحث علي شعيب بعنوان: "الانتخابات في الجنوب من مجلس المبعوثان إلى برلمان عام 1943"، منشورات الجامعة اللبنانية قسم الدراسات التاريخية 47، بيروت 2005، ص272–271.
(46)" لسان الحال"، 27 /5/1879.
(47) جورج نهرا، "الانتخابات النيابية في منطقة مرجعيون– حاصبيا 1920 – 1972"، شهادة جدارة، معهد العلوم الاجتماعية، 1979– 1980، ص 4.
(48) يوسف الحكيم، "بيروت ولبنان في عهد آل عثمان"، دار النهار للنشر، ط 1980، ص 13.
(49) جريدة "جبل عامل"، عدد 30، تاريخ 22/8/1912.
(50) جريدة "جبل عامل"، المرجع نفسه، 17 /3/ 1912.
(51)Adel Ismail: Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban, Beyrouth 1979, tome 19 – doc. no. 72, le 16 décembre 1912. p. 215 – 219.
(52) وجيه كوثراني، "بلاد الشام"، معهد الإنماء العربي، بيروت 1980، ص 198–197.
(52)Adel Ismail: op.cit. Tome 20. Le 6 février 1914, p. 348.
(54) يوسف الحكيم، "بيروت ولبنان ..."، مرجع سابق، ص 119.
(55) " أوراق لبنانية"، ج 3،، دار الرائد اللبناني، بيروت 1983، ص 315.
(56) عزيز بك،" سوريا ولبنان في الحرب العالمية"، تعريف فؤاد ميدان، بيروت 1933، ص 119.
(57) محمد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل"، مرجع سابق، (طبعة دار النهار 1981)، ص–202 203.

(58)Adel Ismail: op.cit., tome 20, le 25 Avril 1914.

(59) خليل إسماعيل، تاريخ جبل عامل الاجتماعي ما بين 1860 – 1920، رسالة ماجستير في التاريخ، كلية الآداب، الجامعة اللبنانية، بيروت 1986، ص 85.

(60) محمد بسام، "الاتجاهات السياسية في جبل عام 1918 – 1926"، أطروحة دكتوراه، حلقة ثالثة، الجامعة اليسوعية، بيروت 1983، غير منشورة.

(61) مجلة "العرفان"، ج 7، م 32، صيدا، ص 736.

(62) علي شعيب، "اتجاهات قادة الرأي في جبل عامل 1914 – 1936"، مجلة المنطلق، آب 1993، ص 92.

(63) بشارة الخوري، "حقائق لبنانية"، ج 1، منشورات أوراق لبنانية 1960، ص 322–321.

(64) جريدة "الأرز"، 27 و 28 و 29 نيسان 1921، بيروت.

(65) عبد اللطيف الشهم ابن الأطايب محمد علي، أحمد الحاروفي، "ثمرات الفنون في الزجل والعتابا"، مطبعة الترقي، النبطية 1945، ص 22.

(66) جريدة "البشير"، 12 /12/ 1925.

(67) ماجد خليل ماجد، "الانتخابات النيابية 1861 1922–"، دار مجد 1992، ص 36.

(68) يوسف سالم، "50 سنة مع الناس"، دار النهار للنشر، 1975، ص 55–50.

(69) مجلة "العرفان"، م 11، ج 4/12/ 1925، ص 447.

(70) H. Lammens: Les Perses du Liban et l'origine des metoualis, Imp. Catholique, Beyrouth 1929.

(71) مجلة "العرفان"، م 15، ج 7، 15 /3/ 1928، ص 723 814– – 815.

(72) " محاضر مجلس النواب اللبناني"، الدور التشريعي الثاني العقد الأوّل الاستثنائي، محضر الجلسة الاولى سنة 1929 المنعقدة يوم السبت في 13 تموز سنة 1929، قرار رقم 1229، تلى رئيس السن حسين بك قزعون كتاب وزير الداخلية بناء على المرسوم رقم 4992 الصادر بتاريخ 10 أيار سنة 1929 وبناء على القرار1307 تاريخ 10أذارسنة 1922

وبناء على المرسوم 4994 تاريخ 11 أيار سنة 1929، وبناء على قرار اللجنة العليا للقيود الانتخابية المؤرخ في 17 حزيران 1929، حسب نص المادة الاولى تضمنت : اعلن انتخاب المرشحين الآتية اسماؤهم نواباً في المجلس النيابي اللبناني، والمادة الثانية تضمنت: ينشر ويبلغ هذا القرار حيث تدعو الحاجة إلى ذلك ومؤرخ في بيروت في 17 حزيران سنة 1929 الامضاء بشاره خليل الخوري.

(73) كانت المرة الأولى والأخيرة التي يترشح فيها علي نصرت الأسعد.

(74) د. علي شعيب، "مطالب جبل عامل"، دار مجد، بيروت–لبنان 1987، ص 183.

(75) مصطفى بزي، تطور المجتمع في بنت جبيل بين الحربين العالميتين 1914– 1943"، كلية الآداب 1987، ص 62.

(76) محاضر مجلس النواب اللبناني، الدور التشريعي الثالث العقد الاستثنائي الأول الجلسة الأولى، المنعقدة يوم الثلاثاء الواقع في 30 كانون الثاني سنة 1934 برئاسة أكبر الأعضاء سناً النائب فضل بك الفضل، فتلى الدعوة لفتح العقد الاستثنائي الأول لسنة 1934 المرسوم رقم 49 المؤرخ بيروت في 29 كانون الثاني سنة 1934 مذيل الكتاب بتوقيع "بريفا اوبوار" عن المفوضية الفرنسية في لبنان، اما نصه فهو كالاتي: "بناء على قراري المفوض السامي رقم 55 تاريخ 9 أيار سنة 1932 ورقم 4 تاريخ 2 كانون الثاني سنة 1934. وبناء على قراري المفوض السامي رقم 1 و2 تاريخ 2 كانون الثاني سنة 1934 ومنها النظر في صحة الأعمال الانتخابية...." وتلى بعده رئيس السن المذكور اعلاه الكتاب الوارد من رئيس الحكومة المطوي على المحاضر الانتخابية والمؤرخ في 30 كانون الثاني سنة 1934 وحسب محاضر لجان بقيد أسماء الناخبين وإعلان النتيجة النهائية لانتخاب نواب المجلس 1934.

(76) سلام الراسي، "لئلا تضيع"، مؤسسة نوفل، ط2، 1977، ص 55.

(76) "محاضر مجلس النواب اللبناني"، الدور التشريعي الثالث العقد الاستثنائي الأول الجلسة الأولى، المرجع السابق، تاريخ 30 كانون الثاني سنة 1934.

(77)" محاضر مجلس النواب اللبناني"، الدور التشريعي الثالث، محضر الجلسة الثانية 1935، مرجع سابق.

78- خليل إسماعيل، "تاريخ جبل عامل.." مرجع سابق، ص 228-227.

(79) جريدة الطريق، 3/5/1936، بغداد.

(80) سلام الراسي، لئلا تضيع، مؤسسة نوفل ط2 بيروت 1977، ص55.

(81) رضا التامر، مرجع سابق ص135 و136.

(82) محاضر مجلس النواب اللبناني، الدور التشريعي الرابع،العقد العادي الثاني سنة 1937 محضر الجلسة الأولى

المنعقدة يوم الجمعة في 29 تشرين الأول سنة 1937، قرار رقم 2755 كتاب وزير الداخلية تضمن نتائج الانتخابات النيابية للعام 1937 بناء على المرسوم رقم 807 تاريخ 10 تموز سنة 1937. بناء على قرار المفوض السامي رقم 2 تاريخ 2 كانون الثاني سنة 1934 لا سيما المادة 55 منه، بناء على المرسوم رقم 891 تاريخ 24 تموز سنة 1937، بناء على قرار المفوض السامي رقم 119 تاريخ 29 تموز سنة 1937 المؤرخ في 7 تشرين الأول سنة 1937. بناء على محاضر لجان تقييد الأسماء الانتخابية في المحافظات المؤرخة في 25 و26 تشرين الأول سنة 1937.

المصادر والمراجع:

1- ياسين سويد، جبل عامل في عهد الإمارتين المعنية والشهابية (1516 - 1842)، بحث منشور على الموقع الإلكتروني ياطر
https://www.yatar.net/index.php/brief-history/16-jabal-amel/20-1516-1842

2- تمارا الجلبي، شيعة جبل عامل ونشوء الدولة اللبنانية -1918 1943، دار النهار، 2020\9\30.

3- علي الزين، "مع التاريخ العاملي"، صيدا، مطبعة العرفان، 1954.

4- محمد جابر آل صفا "تاريخ جبل عامل"، بيروت دار متن اللغة، د. ت.

5- كاظم الأمين، العرفان، اطروحة دكتوراه جامعة، بيروت 1967.

6- علي مروة، "تاريخ جباع"، دار الأندلس، بيروت، 196.

7- محمد رفيق بك ومحمد بهجت بك التميمي، "ولاية بيروت"، ج1، بيروت 1916.

8- "ذكريات رضا التامر"، دار النهار للنشر، بيروت 1997.

9- كامل الصباح، "استخدام الأراضي في منطقة النبطية"، رسالة ماجستير في الجغرافيا، الجامعة اللبنانية 1979.

10- وجيه قانصو، "فصل الدين عن السياسة"، جريدة النهار 22/6/2010.

11- مقدمة خليل احمد خليل لفرحان صالح، "جنوب لبنان واقعه وقضاياه"، دار الطليعة، ط1، بيروت – لبنان، 1973.

12 - غسان الشيخ علي، "مفهوم الزعامة السياسية في منطقة النبطية"، رسالة أعدت لنيل شهادة الجدارة في علم الاجتماع، الجامعة اللبنانية، 1980 - 1981.

13 - سليمان تقي الدين، "جبل عامل في إطار التجزئة الاستعمارية، صفحات من تاريخ جبل عامل"، دار الفارابي، بيروت 1979.

14 - جريدة النهار، 3/5/1999.

15 - تمارا الجلبي،"شيعة جبل عامل ونشوء الدولة اللبنانية 1943-1918"، دار النهار للنشر، ط1 ايلول 2010،بيروت- لبنان.

16 -جريدة "جبل عامل"، 25/1/1912.

18 - علي مزرعاني، "النبطية في الذاكرة صور ووثائق، 1860 - 1999"، لا ناشر، بيروت 1999.

19 -جريدة" لسان الحال"، نيسان 1922.

20 -محمد جابر أل صفا،" تاريخ جبل عامل"، دار النهار للنشر، بيروت 1981.

21 -جريدة جبل عامل 11/1/1912 .

22 -جريدة "جبل عامل"، 7 /3/1912.

23 -جريدة "جبل عامل"، 27 /8/ 1912.

24 – أحمد رضا، "مذكرات التاريخ، حوادث جبل عامل –1914 1922"، دار النهار 2009.
25 – مجموعة مؤلفين، "التمثيل الشعبي والانتخابات في لبنان"، بحث د. علي شعيب بعنوان: "الانتخابات في الجنوب من مجلس المبعوثان إلى برلمان عام 1943"، منشورات الجامعة اللبنانية قسم الدراسات التاريخية 47، بيروت 2005،.
26 – لسان الحال"، 27 /5/1879.
27 – جورج نهرا، "الانتخابات النيابية في منطقة مرجعيون– حاصبيا 1920 – 1972"، شهادة جدارة، معهد العلوم الاجتماعية، 1979– 1980 .
28 – يوسف الحكيم، "بيروت ولبنان في عهد آل عثمان"، دار النهار للنشر، ط 1980.
29 – جريدة "جبل عامل"، عدد 30، تاريخ 22/8/1912.
3 –0 جريدة "جبل عامل"، المرجع نفسه، 17 /3/ 1912.
31 – وجيه كوثراني، "بلاد الشام"، معهد الإنماء العربي، بيروت 1980.
32 –" أوراق لبنانية"، ج 3،، دار الرائد اللبناني، بيروت 1983.
33 – عزيز بك،" سوريا ولبنان في الحرب العالمية"، تعريف فؤاد ميدان، بيروت 1933.
34 – خليل إسماعيل، تاريخ جبل عامل الاجتماعي ما بين 1860 – 1920، رسالة ماجستير في التاريخ، كلية الآداب، الجامعة اللبنانية، بيروت 1986.
35 – محمد بسام، "الاتجاهات السياسية في جبل عام 1918 – 1926"، أطروحة دكتوراه، حلقة ثالثة، الجامعة اليسوعية، بيروت 1983، غير منشورة.
(–36مجلة "العرفان"، ج 7، م 32، صيدا.
37 – علي شعيب، "اتجاهات قادة الرأي في جبل عامل 1914 – 1936"، مجلة المنطلق، آب 1993،
38 – بشارة الخوري، "حقائق لبنانية"، ج 1، منشورات أوراق لبنانية 1960.
39 – جريدة "الأرز"، 27 و 28 و 29 نيسان 1921، بيروت.
40 – عبد اللطيف الشهم ابن الأطايب محمد علي، أحمد الحاروفي، "ثمرات الفنون في الزجل والعتابا"، مطبعة الترقي، النبطية 1945.
41 –جريدة "البشير"، 12 /12/ 1925.
42 –ماجد خليل ماجد، "الانتخابات النيابية 1861 1922–"، دار مجد 1992.
43 –يوسف سالم، "50 سنة مع الناس"، دار النهار للنشر، 1975.
44 – مجلة "العرفان"، م 11، ج 12/4/ 1925.
45 – مجلة "العرفان"، م 15، ج 7، 15 /3/ 1928.
46– محاضر مجلس النواب اللبناني"، الدور التشريعي الثاني العقد الأوّل الاستثنائي، محضر الجلسة الاولى سنة 1929 المنعقدة يوم السبت في 13 تموز سنة 1929، قرار رقم 1229.
47 – د. علي شعيب، "مطالب جبل عامل"، دار مجد، بيروت–لبنان 198.

48 – مصطفى بزي، تطور المجتمع في بنت جبيل بين الحربين العالميتين 1914– 1943"، كلية الآداب 198.

49 –محاضر مجلس النواب اللبناني، الدور التشريعي الثالث العقد الاستثنائي الأول الجلسة الأولى، المنعقدة يوم الثلاثاء الواقع في 30 كانون الثاني سنة 1934 ، العقد الاستثنائي الأول لسنة 1934 المرسوم رقم 49 المؤرخ بيروت في 29 كانون الثاني سنة 1934 مذيل الكتاب بتوقيع "بريفا اوبوار" عن المفوضية الفرنسية في لبنان.

50 –سلام الراسي، "لئلا تضيع"، مؤسسة نوفل، ط2، 1977.

51 –جريدة الطريق، 3/5/1936، بغداد.

52 –سلام الراسي، لئلا تضيع، مؤسسة نوفل ط2 بيروت 1977.

53 –محاضر مجلس النواب اللبناني، الدور التشريعي الرابع،العقد العادي الثاني سنة 1937 محضر الجلسة الأولى

المنعقدة يوم الجمعة في 29 تشرين الأول سنة 1937، قرار رقم 2755 كتاب وزير الداخلية

- Adel Ismail: Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban, Beyrouth 1979, tome 19 – doc. no. 72, le 16 décembre 1912.

- H. Lammens: Les Perses du Liban et l'origine des metoualis, Imp. Catholique, Beyrouth 1929.

علاقة صورة الجسد بالاكتئاب لدى مرضى البهاق

د. وصال حلبي

الجامعة اللبنانية / علم النفس

ملخص الدراسة باللغة العربية

هدفت الدراسة الى معرفة العلاقة الارتباطية القائمة بين صورة الجسد والاكتئاب لدى عينة من الذكور والاناث ممّن يعانون من مرض البهاق ويرتادون عيادات الأمراض الجلدية في بيروت. تكونت العينة من 100 فرد موزعين على متغير الجنس ومدة الاصابة. استخدمت الدراسة المنهج الوصفي بتطبيق مقياس الإكتئاب لـ بيك (Beck) واستبانة خاصة بصورة الجسد. بعد التطبيق الاحصائي، توصلت الدراسة الى وجود ارتباط عكسي دال بين صورة الجسد والشعور بالإكتئاب لدى من يعانون من مرض البهاق. كما تبين وجود فروق دالة إحصائيا» بين الذكور والإناث على مستوى صورة الجسد لصالح الإناث وبفارق كبير، وعدم وجود فروقات دالة إحصائيا» بين المصابين بمرض البهاق على مستوى المدة الزمنية للإصابة حيث أن صورة الجسد تكون سلبية بغض النظر عن مدة الإصابة.

الكلمات المفتاحية: صورة الجسد — الاكتئاب- البهاق

Abstract

The study aimed to investigate the correlation between body image and depression among a sample of males and females suffering from vitiligo attending dermatology clinics in Beirut. The sample consisted of 100 individuals categorized by gender and duration of illness. The study utilized a descriptive approach by applying the Beck Depression Inventory and a body image questionnaire. After statistical analysis, the study found a significant inverse correlation between body image and feelings of depression among individuals with vitiligo. Additionally, statistically significant differences were found between males and females in terms of body image, favoring females with a significant margin. However, no statistically significant differences were found among individuals with vitiligo in terms of the duration of illness, as body image was negative regardless of the duration of the condition.

Keywords: Body image - Depression - Vitiligo

مقدمة البحث

إن تقدير المرء لنفسه واهتمامه بصورة جسدهلتظهر بشكل جميل، يجعل الذين يعانون من مرض البهاق ويعانون من صورة جسدية مشوهة، يصورون أنفسهم بشكل سلبي،مما يزيد من احتمال تعرضهم إلى الاكتئاب وتدهور صحتهم النفسية والجسدية. لقد بينت العديد من الدراسات ،أن مرضى البهاق يعانون من معدلات عالية من الاكتئاب نتيجة للضغوط النفسية التي يتعرضون لها بسبب الصورة الجسدية المتغيرة ،والتي تؤثر على ثقتهم بأنفسهم وتأثيرهم الاجتماعي(عبده، 2019: 402). وفقًا لتقديرات منظمة الصحة العالمية، يصبح شخص واحد من بين 5000 شخص إلى 15000 شخص في المجتمعات المختلفة مصابًا بالبهاق، مما يجعل هذا الموضوع ذا أهمية بالغة في الرعاية الصحية النفسية والعلاجية. (منظمة الصحة العالمية، الموقع الرسمي. 2018)

يواجه الباحثون تحديات كبيرة في فهم العلاقة بين صورة الجسد والاكتئاب لدى مرضى البهاق، حيث يظهر تشوه الصورة الجسدية بشكل خاص في هذه الحالة ويؤثر بشكل كبير على حالة المريض النفسية.

(Ezzedine,, K & et al, 2021, p.5).تشمل الجهود الحالية في الأبحاث تفهم

هذه العلاقة وتطوير العلاجات النفسية والاجتماعية المناسبة لمساعدة المرضى في تحسين صورتهم الذاتية وتحقيق التكيف النفسي مع المرض. سنتناول في هذا البحثتأثير البهاق على الصحة النفسية والجسدية للمرضى، وتوفير الدعم اللازم لهم للتعامل مع التحديات التي تواجههم.

الاشكالية

يعتبر البهاق حالة تؤثر على الصحة النفسية للأفراد، حيث يعاني المرضى من اضطرابات نفسية مصاحبة للمرض الجلدي. ترتبط حالات الاكتئاب بتأثير البهاق على إفرازات الهضم للمواقع العصبية المشتركة، مما يجعل الجسم في حالة عزل عن الحالة النفسية والعاطفية، مما يؤدي في بعض الأحيان إلى تفاقم الحالة النفسية أو العرضيات النفسية عند بعض الأشخاص مع تفاقم بعض الأمراض الجلدية المترافقة مباشرة على الجسم ومظهره. يمكن أن يؤثر هذا بشكل سلبي على الصحة النفسية، خاصة مع وجود البهاق ومرض الجلد الآخر VITILIGO في ما نسبته 1–4% من السكان العالميين(Garg & Sarkar, 2014,p.81–89.)وبالتقديرات الحالية، ولكن يمكن أن تكون أثاره أكبر في بعض الحالات. وفيما يتعلق بتأثير تفكير الشخص بمظهر المرض، فإن تغيير النظرة العادية نحو المرض غالبًا ما يؤدي إلى تخفيف العبء النفسي للمرض وتحقيق التأقلم مع الوضع، ولكن يمكن أن يكون من الصعب على الشخص تحقيق هذا التغيير بالنظر إلى التحديات التي يواجهها، ويكون من المفيد تقديم الدعم النفسي والاجتماعي للمساعدة في تحقيق هذا الهدف، كما تشير دراسة Mayo Clinic لعام 2019.

بناءً على ما ورد سابقاً، يمكن طرح السؤال الرئيسي للدراسة على النحو التالي:

«ما علاقة صورة الجسدبالاكتئاب لدى الأفراد المصابين بالبهاق؟»

وينبثق عن السؤال الرئيس عدة أسئلة فرعية:

– هل هناك علاقة بين صورة الجسد والاكتئاب لدى الأفراد المصابين بالبهاق؟

– هل تؤثر مدة الإصابة بمرض البهاق على شدة الاكتئاب لدى المصابين؟

– هل توجد فروقات احصائية في صورة الجسد ومستوى الاكتئاب لدى مرضى البهاق تعزى لمتغير الجنس ومدة الاصابة؟

أهدافُ الدّراسة

- التعرف على العلاقة بين صورة الجسد ومستويات الاكتئاب لدى مرضى البهاق.

— التأكد من اختلاف صورة الجسد بين الذكور والإناث الذين يعانون من مرض البهاق وتقييم أثر هذه الفروق علىمستويات الاكتئاب.

— التأكد من اختلاف صورة الجسد لدى مرضى البهاق بناءً على مدة الاصابة واستكشاف العلاقة بين هذه الفروق ومستويات الاكتئاب.

فرضيات الدراسة

- توجد علاقة ارتباطية عكسية بين صورة الجسد والاكتئاب لدى مرضى البهاق.

— توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صورة الجسد بين الذكور والإناث ممن يعانون من مرضى البهاق.

— توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صورة الجسد لدى مرضى البهاق تعزى لمتغير مدة الاصابة.

الدراسات السابقة

1- الدراسات العربية

— دراسة (بوعافية و سعدودي، 2022) وهي بعنوان اضطراب صورة الجسم لدى الأفراد المصابين بالبهاق دراسة عياديه لخمسة حالات بمدينة تقرت

هدفت الدراسة الحالية إلى استكشاف صورة الجسم لدى عينة من الأفراد المصابين بالبهاق، وهو مرض جلدي يعتبر واحدًا من الأمراض الشائعة والتي تؤثر على جميع الفئات العمرية في المجتمع. تم اختيار 105 أفراد بشكل موجه للعينة وتم تطبيق الدراسة عليهم. تم استخدام الدراسة أساليب عيادية تشمل المقابلة العيادية نصف الموجهة، ومقياس صورة الجسم، واختبار رسم الشخص. استندت الدراسة إلى فرضيات تفيد بأن البهاق يؤثر على صورة الجسم بشكل سلبي، وأن هذا التأثير يختلف بناءً على المتغيرات الديمغرافية مثل العمر، الحالة الاجتماعية، مكان الإصابة، تاريخ الإصابة، والجنس. أظهرت نتائج الدراسة أن البهاق يسبب تشوهات في صورة الجسم تؤثر سلبًا على تصور الفرد المصاب به لنفسه. كما أظهرت الدراسة أن المتغيرات الديمغرافية تؤثر على تلك الصورة، حيث يعبر الأفراد في سن المراهقة والشباب عن تصورات سلبية حول جسمهم مقارنة بالفئة الراشدة. كما تبين أن الإناث أكثر تأثرًا بمظهر الجسم وأنهن يشعرن

بالحساسية والانشغال بشكل أكبر. بالإضافة إلى ذلك، أظهرت الدراسة أن تاريخ الإصابة ومكان الإصابة لهما تأثير قوي على صورة الجسم وتفكير الفرد المصاب بالبهاق.

– دراسة (بن دريغم وشخمة،2020) صورة الجسد وعلاقتها بدرجة الإكتئاب لدى المصابين بالبهاق دراسة استكشافية على عينة من المصابين بمدينتي ورقلة وتقرت (Doctoral dissertation, univ–ouargla).

هدفت هذه الدراسة إلى استكشاف العلاقة بين صورة الجسم ومستويات الاكتئاب بين عينة من مرضى البهاق، وهو مرض جلدي شائع يؤثر على مجموعات اجتماعية مختلفة. شملت العينة 50 مريضًا بالبهاق تم اختيارهم بطريقة العينة العشوائية البسيطة. تم استخدام مقياس صورة الجسم الذي وضعه L. Evers وP. Verbanckفي عام 2008، بالإضافة إلى مقياس الاكتئاب لبشير معمرية. اعتمدت الدراسة على عدة فرضيات أهمها ان هناك علاقة بين صورة الجسم ومستويات الاكتئاب بين مرضى البهاق، واختلفت صورة الجسم بين مرضى البهاق حسب الجنس والعمر؛ كما اختلفت مستويات الاكتئاب بين مرضى البهاق حسب الجنس والعمر أيضاً. تم اعتماد منهج وصفي ارتباطي لتحقيق أهداف الدراسة. بعد تطبيق الطرق الإحصائية المناسبة، أظهرت نتائج الدراسة وجود علاقة بين صورة الجسم ومستويات الاكتئاب بين مرضى البهاق من دون أن تظهر أي اختلافات لا حسب الجنس ولا العمر سواء عن صورة الجسم أو مستويات الاكتئاب. وتم تفسير النتائج بالنظر إلى الإطارات النظرية والدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع الدراسة.

– دراسة(عبده، 2019)بعنوان « صورة الجسم لدى مرضى البهاق وعلاقتها بالصلابة النفسية».

يهدف البحث إلى استكشاف العلاقة بين صورة الجسم والصحة النفسية لدى مرضى البهاق، وذلك في سياق متغيرات ديموغرافية مختلفة. تمت الدراسة على عينة مكونة من 151 مريضًا بالبهاق من الجنسين، تتراوح أعمارهم بين 14 و60 عامًا، وينتمون إلى مستويات تعليمية متفاوتة (من منخفضة إلى متوسطة)، وينتمون إلى فئات اقتصادية مختلفة (من منخفضة إلى متوسطة). كما تنوعت حالات البهاق بين ظاهرة وخفيفة، ومدة إصابتهم بالمرض تتراوح بين أقل من خمس سنوات وخمس سنوات أو أكثر. تم قياس صورة الجسم والصحة النفسية لدى المشاركين، وأظهرت النتائج وجود علاقة ذات دلالة إحصائية واتجاه موجه بين صورة الجسم والصحة النفسية لدى مرضى البهاق. كما لم تظهر فروق دالة في صورة الجسم بين المتغيرات الديموغرافية باستثناء المستوى الاقتصادي ومدة الإصابة بالبهاق، حيث كان لديهم مستوى اقتصادي أعلى ومدة إصابة

أقل من خمس سنوات. وأظهرت النتائج أيضًا وجود فروق دالة في الصحة النفسية بناءً على بعض المتغيرات الديموغرافية مثل الجنس والمستوى التعليمي والحالة الزواجية والمستوى الاقتصادي، في حين لم تظهر فروق دالة بناءً على متغيرات أخرى مثل العمر والجنس ومدة الإصابة بالبهاق، وأظهرت النتائج كذلك قدرة تنبؤية دالة لصورة الجسم في الصحة النفسية لدى مرضى البهاق.

2- الدراسات الأجنبية:

- دراسة (Nasser, et al., 2021). Stress, anxiety, and depression in patients with vitiligo.

هدفت هذه الدراسة إلى البحث عن العلاقة بين مرض البهاق والتوتر والقلق والاكتئاب، وقياس كيفية تأثير مرض البهاق على مؤشر جودة الحياة. شملت الدراسة 50 مريضًا بالبهاق و50 فردًا سليمًا تماثلًا لهم. تم تقييم جميع المرضى باستخدام مقياس مقياس الاكتئاب والقلق والتوتر (DASS) لتحديد شدة أعراض التوتر والقلق والاكتئاب، ومقياس جودة الحياة الجلدية (DLQI) لتقييم جودة حياتهم، بينما خضعت المجموعة الضابطة فقط لمقياس مقياس الاكتئاب والقلق والتوتر. النتائج: كان معدل انتشار التوتر 76% (n=38)، والقلق 78% (n=39)، والاكتئاب 80% (n=40)؛ وكان الفرق ذو دلالة إحصائية بين مجموعة المرضى ومجموعة السيطرة فيما يتعلق بالتوتر والقلق والاكتئاب. كانت هناك علاقة ذات دلالة إحصائية بين الجنس والتوتر والقلق والاكتئاب ($p < 0.05$) (حيث أثرت الإناث أكثر من الذكور). أيضًا، كان هناك علاقة ذات دلالة إحصائية بين درجة البهاق والقلق ($p < 0.05$). يؤثر مرض البهاق بشكل متوسط إلى شديد على مؤشر جودة الحياة. وكان هناك علاقة إيجابية ذات دلالة إحصائية بين التوتر والشعور بالحرج من البهاق واختيار الملابس. وتوصلت النتائج إلى اعتبار مرض البهاق مرضًا جلديًا نفسيًا يؤثر ليس فقط على الحالة الجسدية للمريض، ولكن أيضًا على حالته العقلية والنفسية.

- دراسة Sawant, N. S., Vanjari, N. A., & Khopkar, U. (2019). Gender differences in depression, coping, stigma, and quality of life in patients of vitiligo.

أجري هذا البحث لدراسة مرضى البهاق وانتشار الاكتئاب والتعامل مع المرض والوصم وجودة الحياة ومقارنته في كلا الجنسين. تم تسجيل المرضى الذين تم تشخيصهم بشكل سريري كمصابين بالبهاق من قبل طبيب الجلدية المستشار بعد الحصول على موافقة

مسبقة وموافقة الأخلاقيات. تم فحص 156 مريضًا، من بينهم تم اختيار 100 مريض يستوفون المعايير للدراسة. تم تصميم استمارة شبه منظمة لجمع المعلومات الضرورية مع تطبيق مقياس اكتئاب بيك، ومقياس المشاركة، ومقياس جودة الحياة الجلدية، واستبيان التكيف مع أمراض الجلد المزمنة. كان انتشار الاكتئاب 63.64% في الإناث و 42.86% في الذكور (p <0.0457)؛ كانت نتائج متوسط النقاط الكلية لمقياس اكتئاب بيك ذات دلالة إحصائية، حيث كانت الإناث تحصل على درجات أعلى من الذكور (p <0.0083). لم تظهر فروق دالة على مقياس المشاركة على الرغم من أن 52% من الإناث شعروا بالوصم مقارنة بـ 45% من الذكور (p <0.5779). في حين كانت تقريبًا 97% من مرضانا يعانون من جودة حياة متدنية، لم تظهر فروق دالة بين الجنسين في النقاط الكلية (p <0.3547). كانت لدى الإناث نمطًا أكثر خللاً في التعامل مع المرض مقارنة بالذكور مع فروقات دالة في جميع المجالات والنقاط الكلية (p <0.0094). كان هناك ارتباط قوي بين الاكتئاب والتعامل السلبي والوصم(p <0.0001) في كلا الجنسين. كما أظهر ارتباط الوصم بجودة الحياة نتائج مهمة للغاية في كلا الجنسين (p <0.0001) على جميع المجالات لمقياس جودة الحياة الجلدية. ساعدت هذه الدراسة في التعرف المبكر على المشاكل النفسية لدى مرضى البهاق وتخطيط مسار علاجهم المستقبلي، مما يحسن من التوقعات وجودة حياتهم.

- **تعقيب على الدراسات**

تركز الدراسات المذكورة أعلاه على العلاقة بين البهاق والصحة النفسية والعقلية، حيث تقدم معلومات مهمة حول كيفية تأثير المرض على صورة الجسم لدى المرضى ومستويات الاكتئاب والقلق والتوتر. تشير جميع الدراسات إلى أن هناك علاقة سلبية بين البهاق وصورة الجسم، وأن الأشخاص المصابين بالبهاق يعانون من معدلات أعلى من الاكتئاب والقلق والتوتر مقارنة بالأشخاص الأصحاء. تدعم الأبحاث السابقة أيضًا تأثير العوامل الديموغرافية مثل العمر والجنس ومدة الإصابة على صورة الجسم والصحة العقلية.

وكجزء من هذا، تلقي الدراسة الحالية الضوء على العلاقة بين صورة الجسم والصحة العقلية لدى مرضى البهاق في بيئات ديمغرافية مختلفة وأكدت وجود ارتباط سلبي بينهما. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الدراسة الحالية تعتمد على عينة مختلفة ومنهج محدد، مما قد يؤدي إلى نتائج مختلفة قليلاً عن الدراسات السابقة.

- **مصطلحات ومفاهيم**

1- **تعريف صورة الجسد والجسد:**

- **صورة الجسد:** هي الصورة التي يشعر الفرد بها عندما ينظر إلى نفسه، سواء كانت ذلك بناءً على مغزى تصويري أو بعد إزالة العوائق. وتُعرَّف صورة الجسد عمومًا بأنها «تعريف الصورة الظاهرة عن الجسم أو الهيئة المغطاة على شكل مظهر فعلي أيًا كانت الظروف».(الشبراوي، 2001: 13)

- **الجسد:** هو الهيئة المادية للفرد أو الكائن الحي. والقوام هو الوصف الفعلي لجسم الشخص الذي يحدد شخصيته ويؤثر على اختياراته وسلوكه، فالجسد له وظائف محددة ووظيفة معقدة، إلى جانب الشعور والتفكير والرغبات والأفعال، بالإضافة إلى التعبير عن الذات والتفاعل مع الآخرين والبيئة.

(مرسي وعبدالعال، 2023: 148)

بعد محاولة تحديد كل من مفهوم صورة الجسد والجسد، يمكن القول إن صورة الجسد تتغير فيما يتعلق بالفرد، وهذا يرجع إلى صعوبة وتعقيد الموضوع. يُعتبر فرديناند بول سيلدر (1940-1886) رائدًا في دراسة صورة الجسد وأثبت أن صورة الجسد هي عملية تقتصر على علم النفس وعلم الأعصاب، حيث يعتبر الجسم وظيفة أو مكونًا آخر للجسد، ويمكن تصوير الجسم بطرق مختلفة، وهذا يؤثر بشكل كبير على تشكيل الشخصية بناءً على اعتقادات الفرد في نفسه ومظهره وسلوكه وتفاعلاته(Cuzzolaro, 2018, p.4-5)

يُؤكد «جابر عبد الحكيم» (1989) أن صورة الجسد تعتبر صورة دقيقة تكونت عن طريق تكوين خصائص الفرد بناءً على الخصائص الفيزيائية والوظيفية (إدراك الجسم) والاتجاهات تجاه تلك الخصائص (صورة الجسم). وتتأثر صورة الجسد بمجموعة متنوعة من العوامل، بما في ذلك العوامل الثقافية والاجتماعية والتاريخية والفردية والبيولوجية.

من ناحية أخرى، يشير «سلاد» (1994) إلى أن تصوُّر العقم يؤثر بشكل ثابت على اعتقادات الفرد حول جسده، ويُشكِّل تأثيرًا كبيرًا يعتمد على تعقيد العوامل التي تشمل التاريخ والثقافة والبيئة الاجتماعية والتجارب الفردية.

فإن الصورة التي يحملها الفرد عن جسده يمكن أن تتأثر بشكل كبير بتجاربه الشخصية، ومن المهم أن تُدرَك الأبعاد المتعددة لهذه الصورة بما في ذلك العوامل النفسية والاجتماعية والثقافية التي تشكلها.

2- الاكتئاب النفسي

يعتبر الإكتئاب منالاضطرابات النفسية التي يعاني منها العديد من الأفراد، ويتسم بالشعور بالحزن، والفقدان الذاتي في القيمة الشخصية، والظروف العاطفية المؤلمة عبر الحياة. وبذلك، فإن الفرق في الاكتئاب يمكن أن يتراوح من الهزل إلى الدرجة، حيث يصبح اكتئابًا – في حد ذاته – إلى درجة تتفاوت من المزاج الطبيعي الذي يتأثر أغلبية بأي تغير في حياتهم، سواء أكان تأثيرًا بسيطًا أم شديدًا.

(Kumar, K. S.& et al. , 2012,p.37) ويعتقد الأفراد أن الاكتئاب خفيف، يستجيبون لمعدل حدث الصادمة في حياتهم، وذلك عدد أقل لديهم رد فعل إكتئابي شديد تجاه نفس الأحداث في المقام الأول. ويعتمد تشخيص الاكتئاب لدى الأفراد على إحداث عددة كالأعراض البيولوجية والنفسية التي تتأثر بالأحداث الخارجية.(Beck & (Bredemeier, 2016, p.601-604

يُعرف الاكتئاب بأنه «اضطراب في المزاج يصاحبه الشعور بالحزن الشديد، والفقدان الكامل للإستمتاع بأي شيء، والشعور بالتعب، وإرهاق الجسم، وضعف القدرة على التركيز، وضعف القدرة على اتخاذ القرارات، والشعور بالذنب، والحساسية المفرطة، وفقدان الرغبة، وعدم القدرة على النوم، والإعياء النفسي».(مرسي، 2023: 139)

الاكتئاب وفقاً للتصنيف الرابع لدليل الاضطرابات النفسية والعقلية (DSM-IV):الاكتئاب يُعرَّف عادةً كـ «اضطراب يتضمن خمسة أعراض أو أكثر تُظهر تغيراً في الأداء اليومي، وتستمر لمدة أسبوعين على الأقل: الاكتئاب الشديد للمزاج غالبًا ما يظهر، تقليل الاهتمام بأي شيء، بدون سبب رجعي أو زيادة في الضغط، القمة العصبية وفقد الطاقة عمومًا والتعب، الشعور بالتباطؤ في الحركة البسيطة والشعور بالتعب، الشعور بالقلق والتفكير السلبي، الأفكار المتكررة أو الأفكار السلبية المتكررة بدون خطة محددة أو حالة نفسية حقيقية، وتتميز أعراض الاكتئاب بسرعة التقلب في المزاج من المزاح إلى الغضب، مما يسبب أعراض اضطراب واضح في المجال الجتماعي، والشخص الذي يعاني من الاكتئاب غالبًا ما يشعر بالفقدان والعزلة».

ويُقدر أن الاكتئاب شديد الأثر يكون «حالة لها أساس عادةً تتأثر غالبًا بعدة عوامل مثل الوراثة، والظروف البيئية المعاصرة، وعوامل أخرى مثل العلاقات الشخصية وتغيرات في وظائف الجسم والعقل ... الخ، لذلك من الصعب تعريفها أو تشخيصها بوضوح، وقد تشمل الحزن والتعب الشديد والشكوك بالنفس والتقدم في العمر والعمل الفرط».

ويُعرَّف الاكتئاب في بروزه بأنه «حالة نفسية قصيرة الأمد تصاحبها الحزن والضيق، وتشعر فيها الشخص بالانطواء على الذات والسلبية الشخصية والجسمية».(عيدوسي، 2018: 6-5)

3- البهاق

البهاق هو ظهور بقع بيضاء (خالية من الصبغة) في أحجام مختلفة في الجلد، وتظهر هذه البقع عادةً في أماكن الخطوط الجلدية عند توقف إنتاج صبغة الميلانين، وتوجد الخطوط الحمراء في الجلد وفي بصيلات الشعر والفم والعين وبعض أجزاء الجهاز العصبي. في حالة البهاق قد تختفي البقع بدون أي علاج، وقد تعود قادرة على إنتاج الميلانين مرة أخرى، وبالتالي تستعيد لونها الطبيعي، فإذا لم تتمكن المناطق المتأثرة بموقع البقع أو أي موضع آخر من استعادة لونها الطبيعي.(Jadeja & et al., 2021, p.3817)

في حالة البهاق، يتم تشخيص البقع البيضاء بسهولة باستثناء البقع الجلدية المعروفة بالبهاق المستمر، فإذا تفقد الجلد اللون الطبيعي، فإن ظهور البقع يكون واضحًا بشكل واضح، وبفحص المرض الذين لديهم بشرة سمراء، تظهر البقع بشكل مختلف، فقد يكون المرض شديدًا بحيث يؤدي إلى فقدان الصبغة على سطح الجلد تمامًا وليس فقط كبقعة بيضاء واحدة.(Bergqvist & Ezzedine, 2020, p.571-571)

النظريات المفسرة لصورة الجسد

1- النظرية البيولوجية: وتنقسم إلى فرعين:

أ- النظرية الوظيفية:

يقترح الباحث هنري هيد أن الصورة الجسدية تتشكل في العقل كنتيجة لتجميع الخبرات الحسية والحركية، وتعبر عن تجربة الجسد الفعلية والحالية في البيئة. يرى هيد أن الصورة الجسدية تتكون من تكامل الإشارات الحسية والتحركات، وتعكس حالة الجسم وتفاعلاته مع البيئة، وتلعب حركات الجسم ووضعيته دورًا مهمًا في تشكيل وحفظ الصورة الجسدية.(مصطفى، 2018: 260)

ب- النظرية الاعترافية:

يفسر الباحث كليف كيفية تشكيل الصورة الجسدية كتقدير للأجسام الخارجية والأشخاص، أو الفراغات الداخلية للأجسام، ويعتبر الجسم كمكون أساسي للصورة الجسدية، ويقدم وجهة نظر تركز على التناغم البصري للجسم. يؤمن بأن الوعي بالجسم والحركة البدنية تؤثر في تشكيل وصون الصورة الجسدية.

(Hrabosky & et al., 2009,p.155-163)

2- **نظرية التحليل النفسي:**

أ- نظرية فرويد:

في نظرية فرويد، يقول إن الصورة الجسدية تتطور عند الفرد استنادًا إلى سلسلة من التجارب الحسية والحركية، وتتأثر بمدى سيطرة الجنس والجسد والأحاسيس الجسدية. يبدأ الفرد في تشكيل صورة لجسده بناءً على الردود الحسية التي يتلقاها، ويبدأ بالتفاعل مع ذاته ومع الآخرين، وتتغير صورة الجسد بشكل مستمر بناءً على تطور الحياة الجنسية والجسدية للفرد. وتشير نظرية التحليل النفسي إلى أن اضطراب صورة الجسد لدى الفرد يمكن أن يكون نتيجة للتشكيل الخاطئ للحوادث في فترة الطفولة التي تعود إلى تكوين الشخصية وتأثيرات الحياة الجنسية.(Naseem, 2015, p.21–22)

ب- نظرية أدلر:

بالنسبة لأدلر، يعتبر أسلوب حياة الفرد كرد فعل لمشاعر الشخص التي يحس بها، سواء كانت مشاعر حقيقية أو وهمية. يؤثر الفرد الذي يعيش حياةً قائمة على الأسلوب الحالي في تصوير جسده، وتضطرب صورة جسده بسبب توازن الشخصية بكل مكوناتها. فإذا كان الفرد يشعر بجدية بتطوير مشاعر الانفصام بالقصة، وحاول بشتى الطرق تعويض القصور الجسدي لديه بإستعمال عضو آخر، أو بالتكيف مع عضو ذو قيمة دونه، فإن ذلك يؤدي إلى اضطراب في صورته الجسدية وقوة انفصام الصورة الذاتية والتصوير الداخلي، وهذا الاضطراب قد يؤدي بدوره إلى تشكيل صورة جسدية سلبية تعكس تحمل الشخص لضغوط الحياة والنمط العقلي السلبي.(Bergstrom & Neighbors, 2006, p.980)

3- **النظرية السلوكية**

أ- تفسير السياق الاجتماعي:

أنصار هذه النظرية يرون أن الفرد يتأثر بشكل كبير من قبل البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها. يكتسب الفرد تصويره للجسد وصورة الذات من خلال تفاعلاته مع المجتمع والتأثيرات الاجتماعية والثقافية. يشيرون إلى أن تشكيل صورة الجسد يبدأ في مرحلة الطفولة، حيث يتأثر الفرد بأسرته وبيئته المحيطة، ويكتسب تصويره للجسد من خلال التفاعل مع أفراد العائلة والأصدقاء والمجتمع بشكل عام.(الجبوري & حافظ، 2010: 356)

ب- تأثير العلاقات والتجارب:

تشير النظرية إلى أن العلاقات مع أفراد العائلة والأصدقاء، بالإضافة إلى التجارب

الاجتماعية والثقافية، تلعب دورًا حاسمًا في تكوين صورة الجسد لدى الفرد. تؤثر التعزيزات والتصديقات من قبل الأهل والمجتمع في درجة قبول الفرد لجسده، ويعكس هذا التأثير على تكوين صورته الجسدية. على سبيل المثال، إذا تلقى الفرد دعمًا إيجابيًا وتقديرًا لجسده، فإن ذلك قد يعزز صورته الإيجابية للجسد.باختصار، تفسير السياق الاجتماعي في هذه النظرية يعني أن البيئة الاجتماعية تلعب دورًا كبيرًا في تشكيل صورة الجسد وصورة الذات لدى الأفراد. (Muhamad & et al., 2013, p.31)

بعض النظريات المفسرة للاكتئاب

1. نظرية التحليل النفسي:

يقترح مؤيدو هذه النظرية أن الاكتئاب ينبع من التصادمات والصراعات بين الدوافع والرغبات الوجدانية، والتي تنعكس في شعور الشخص بالغضب والكراهية والعداء نحو موضوع الحب. يعتبر إبراهيم الإكتئاب انعكاسًا لرغبة الفرد في الحب وشبع حاجته للحب، وعندما يشعر بعدم تلبية هذه الرغبة، يظهر الغضب والكراهية نحو موضوع الحب، مما يؤدي إلى تحويل هذه المشاعر السلبية إلى الداخل، بحيث ينعكس الغضب والكراهية على الذات، مما يؤدي إلى الاكتئاب.(ابراهيم، 1998: 86)

2. نظرية السلوكية:

ترى هذه النظرية أن السلوكيات والمشاعر السلبية للاكتئاب تثير بسبب انخفاض مستوى تداول السلوكيات في الجسم، ووجود أشخاص يعانون من الاكتئاب يظهر قوتهم بالسلوكيات الأقل، ويستجيبون تداعياتها بمزيد من السلوكيات الأقل. يرى الباحثون أن الأفراد المصابين بالاكتئاب يظهرون تداعيات إيجابية للسلوكيات الأقل، ويقومون بزيادة تداولها بالمقارنة مع الأفراد غير المصابين بالاكتئاب، ويؤكدون أن الاكتئاب يتجلى في فقدان القدرة على الضبط الفعال لبيئة الفرد الشخصية، مما يؤدي إلى اضطرابات التواصل وصورة التفاعل المؤثر.(Dimidjian,& et al., 2011, p.25)

3. النظرية العقلانية:

أصحاب هذه النظرية قدموا نموذجًا لمشوه العقل الذي درسه «كوفاكس» و«بيك»، حيث تعدت اضطرابات الوجدان والدوافع لدى الاكتئاب تعداده بشكل زائد في حالات التحقق، وتجلى ذلك بشكل واضح في الحياة وقد طور «كوفاكس» و«بيك» وبيا عملهم عن طريق — اختبار «بيك» للاكتئاب — أفراد الذين عانوا من انخفاض تقدير الذات وتقصير صورة

الجسد عند الأفراد الذين عانوا من الحزن، رجعوا إلى نموذج التشويه العقلي لديهم. (Dozois & et al., 2006,p.175)

4. النظريات الاجتماعية:

تعزو النظريات الاجتماعية ظهور الاكتئاب لعدد من الأسباب قد يكون فيها: البعد الروابط (غياب الروابط والعطف والحب والاندماج في الأسرة أو غيابه)، والعزلة الاجتماعية، وإحساس بالوحدة الاجتماعية، وسوء الأحوال الاقتصادية، وانخفاض الإجازة أو الفشل في تحقيق الهدف، والعلاقات الشخصية والاجتماعية.(Mushtaq & et al., 2014,p.1)

النظرية الوجودية:

أصحاب النظرية الجادة (الذات) أو الوجودية تفسر الاكتئاب على أنه جد فكرة عن نفسه، حيث تكون هذه الفكرة أكثر هماذجية، فحين يشعر جاداً بضعف الجسم والعقل، فإنه يشعر بالضعف الفكري عن طريق التعبير عن ذلك بالاكتئاب. وإذا حدث هرمون الاكتئاب عاديًا فيشعر بضعفٍ في شخصيته، فيستمر هذا الانخفاض في شعوره بالضعف في الجسم بأي شكل آخر يؤدي إلى اضطرابات في الانفعالات والاكتئاب.(يحياوي & شينار، 2022: 17–9)

القسم الثاني: العمل الميداني

منهج الدراسة والعينة:

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي والمنهج الارتباطي.وتكونت عينة الدراسة من 100 مريض ومريضة ممن يعانون من البهاق بدرجة كبيرة ويترددون على عيادات بيروت الطبية الخاصة بالجلد وأمراضه. نعرض تاليا» تقسيم العينة وفق المتغيرات الديموغرافية.

جدول (1): تقسيم العينة وفق المتغيرات الديموغرافية

ن= 100	
الجنس	ذكور = 50
	إناث = 50
مدة الاصابة	أقل من 5 سنوات = 35
	من 5 الى 10سنوات= 35
	فوق 10 سنوات = 30

أدوات الدراسة:

اعتمدت الدراسة على أداتين هما:

أ– استبانة صورة الجسد

ب– مقياس بيك للاكتئاب

احتساب العوامل السيكومترية الخاصة بالأدوات:

أ- **استبانة صورة الجسد:** من إعداد سامية عبدالنبي (النبي، 2008)حيث يتكون من 27 عبارة موزعين على محورين.وتتوزع العبارات بين السالبة والموجبة. المحور الأول خاص بإدراكات الفرد لجسده يشتمل على 19 عبارة. والمحور الثاني خاص بإدراكات وتصورات الفرد لجسمه من خلال آراء ونظرة الآخرين: الأسرة، الأصدقاء والزملاء ويشتمل على 8 عبارات. يتم الاجابة على العبارات وفق مقياس ثلاثي يتمثل في: نعم، أحيانا» ولا. تعطى الدرجات على التوالي: 3 درجات، درجتان، درجة واحدة. ويتم انعكاسها في العبارات السالبة.

يتم احتساب 3 درجات هم: درجة للبعد الأول، درجة للبعد الثاني، ودرجة كلية للاستبانة. يتحدد الوسيط للدرجة الكلية للاستبانة الرقم 67. عليه تم تحديد الفئات التصنيفية على الشكل التالي:

أدنى من 67 درجة	صورة سالبة عن الجسد	عدم الرضا عن صورة الفرد لذاته
أعلى من 67 درجة	صورة موجبة عن الجسد	الرضا عن صورة الفرد لذاته

تم التحقق من صدق وثبات الاستبانة بالطرق التالية:

طريقة الاتساق الداخلي باحتساب معامل الارتباط بين العبارة والمحور الذي تنتمي إليه بعد تطبيقه على عينة بلغت 50 مريض من مرضى البهاق، حيث أتت النتائج على الشكل التالي:

جدول (2): معامل الارتباط بين العبارة والمحور

المحور الأول: إدراكات الفرد لجسده (19 عبارة)	
العبارة	معامل الارتباط
أتمتع بصحة جيدة.	0,956
جسمي وهيئتي حسنة.	0,9550
يشغلني – كثيراً – شكلي وجسمي.	0.945
أشعر بأنني بدين وأحاول تخفيف وزني.	0,978

أشعر بالاكتئاب بسبب هيئتي وجسمي.	0,963
يعجبني جسمي وهيئتي كما يبدوان في المرآة.	0,978
أشعر بالقلق والتوتر عندما ينظر إليَّ الآخرون.	0,912
تؤدي أعضاء جسمي وظائفها بكفاءة.	0,932
أشعر بالنقص لعيب في جسمي وهيئتي.	0,988
أتمنى لو كانت هيئتي وجسمي كالممثلين أو عارضي الأزياء أو الرياضيين.	0,931
هيئتي الجيدة وجسمي المتناسق يساعداني على إقامة صداقات كثيرة.	0,956
أحس بالخجل من جسمي.	0,963
أشعر بأن جسمي نحيف وأحاول زيادة وزني.	0,954
أتجنب الآخرين لأن جسمي وشكلي غير مقبولين.	0,978
أتمنى إجراء جراحة تجميل لتعديل عيوب في جسمي.	0,962
أرى أن الآخرين أجسامهم أفضل مني.	0,978
أشعر بالرضا عن هيئتي وجسمي.	0,988
يشعرني جسمي بالثقة في نفسي.	0,945
المحور الثاني:بإدراكات وتصورات الفرد لجسمه من خلال آراء ونظرة الآخرين: الأسرة، الأصدقاء والزملاء (8 عبارات)	
العبارة	**معامل الارتباط**
تؤثر فيَّ تعليقات زملائي "السالبة" على جسمي.	0,989
تضايقني تعليقات أسرتي "السالبة" على جسمي وشكلي.	0,956
يرى الأشخاص الآخرون أن جسمي متناسق.	0,988
يقلقني كثيراً تعليقات أصدقائي "السالبة" على جسمي وهيئتي.	0,935
أشعر بأن الآخرين يسخرون من جسمي وهيئتي.	0,945
يشغلني كثيراً آراء الآخرين تجاه جسمي وشكلي.	0,956
أسرتي تمدح جسمي وهيئتي.	0,936
أشعر باهتمام الآخرين وتقديرهم لأن لي هيئة وجسماً جيدين.	٠,٩٨٦

يتبين من خلال ما ورد من قيم إحصائية أن معامل الارتباط بين كل عبارة والمحور الذي تنمتي اليه هي مرتفعة جدا» حيث بلغت جميعها القيمة 0,9 وهي قريبة من الواحد. بمعنى أن العبارات تقيس فعليا» وبقوة ما صيغت لأجله على مستوى المحور الذي تنتمي إليه. بالتالي، إن العبارات تعكس فعليا» صورة الجسد عند مرضى البهاق وبالامكان تطبيقه مع أفراد العينة الأصلية لتبيان النتائج والتأكد من صحة الفرضيات فيما خص تأثير صورة الجسد على ما يشعره مريض البهاق من إكتئاب ودرجة معاناتهم.

بالرغم من أن صدق الاستبانة تعكس ثباتها، إلاّ أنه تم احتساب معامل الثبات لها باحتساب معامل ألفا كرونباخ على مستوى الدرجات الفرعية للمحاور وعلى مستوى الدرجة الكلية. يعكس الجدول أدناه القيم الحاصل عليها.

جدول (3): احتساب معامل ألفا كرونباخ

نوع الدرجة	قيمة معامل ألفا كرونباخ
الدرجة الكلية للمحور الاول	0,879
الدرجة الكلية للمحور الثاني	0,856
الدرجة الكلية للاستبانة	0,956

يتبين من الجدول أعلاه أن قيمة ألفا كرونباخ بلغت 0,8 على مستوى الدرجة الكلية للمحاور، و0,9 على مستوى الدرجة الكلية للاستبانة. الأمر الذي يدل على ارتفاع درجة ثبات الاستبانة في قياس مستوى صورة الجسد لدى مريض البهاق وتحديدها بين المستوى الايجابي او السلبي.

ب- مقياس بيك للإكتئاب:

يتكون المقياس من 21 عبارة، يجاب عنهم وفق البدائل التالية: نادرا»، بعض الاوقات، يتكرر كثيرا» ومعظم الوقت. من إعداد بيك، وترجمة غريب عبدالفتاح غريب (2000) وهو النسخة المطوّرة. تصحح الاجابة وفق الدرجات التالية على التوالي: صفر، 1، 2، 3. تم احتساب صدق المقياس على العينة الاستطلاعية التي بلغت 50 من مرضى البهاق. أتت النتائج على الشكل التالي:

جدول (4): مقياس بيك للإكتئاب

الرقم	العبارة	معامل الارتباط
1.	أشعر بالقرف والنكد.	0,956
2 .	صباحا أشعر نفسي في أحسن حال	0,985
3 .	أحيانا أشعر برغبة في البكاء.	0,966
4 .	لدي مشاكل في النوم	0,932
5 .	شهيتي للطعام لازلت كما هي .	0,965
6 .	لازلت أستمتع بممارسة الجنس.	0,956
7 .	لاحظت انخفاض في وزني	0,988
8 .	لدي بعض المشاكل مع المعدة والإمساك	0,936
9 .	أشعر بسرعة في ضربات القلب	0,986
10 .	أشعر بالتعب والإنهاك بدون سبب	0,965
11 .	أشعر أن تركيزي وتفكيري لازال على حاله	0,963
12 .	لازلت قادرا وبسهولة على فعل كل الأشياء	0,956
13 .	أشعر نفسي في حالة هياج ولا أستطيع البقاء في نفس المكان لفترة طويلة	0,985
14 .	أشعر بالتفاؤل تجاه المستقبل	0,978
15 .	أشعر بالارتباك أكثر من المعتاد	0,926
16 .	بسهولة أستطيع اتخاذ القرارات	0,987
17 .	أنا لازلت أشعر بأهميتي وقيمتي	0,987
18 .	أشعر أن حياتي لازالت جميلة	0,954
19 .	أشعر كما لو أن الآخرين سيكونوا أفضل بدوني	0,977
20 .	لازلت أستمتع بالأشياء التي كنت أستمتع بها	0,945
21.	أشعر أن الآخرين ينظرون إلي بشفقة	0,987

تدل النتائج الواردة أن معامل الارتباط قوية دالة عند مستوى 0,9 الأمر الذي يعكس صوابية استخدام المقياس لمعرفة مستوى ما يعانيه أفراد عينة مرضى البهاق من إكتئاب.

أما على مستوى ثبات المقياس، فقد تمّ احتساب معامل ألفا كرونباخ وأتت القيمة 0,977 وهي قيمة مرتفعة تعكس وجود ثبات مرتفع للمقياس.

نتائج الدراسة:

النتائج المتعلقة بالفرضية الأولى: توجد علاقة ارتباطية عكسية بين صورة الجسد والاكتئاب لدى مرضى البهاق.

بهدف التأكد من صحة الفرضية، تم احتساب معامل الارتباط رR correlation بين متوسط الدرجة الكلية لاستبانة صورة الجسد ومتوسط الدرجة الكلية لمقياس الإكتئاب.

يبين الجدول أدناه قيم معامل الارتباط ودلالته الاحصائية.

جدول(5) : قيمة معامل الارتباط بين صورة الجسد والاكتئاب لدى عينة الدراسة (ن=100)

	صورة الجسد	الاكتئاب
صورة الجسد	–	– **0,854
الاكتئاب	– **0,854	–

قيمة ر دالة عند مستوى 0,01

يتضح من النتائج الاحصائية الواردة وجود علاقة ارتباطية عكسية دالة بين ما إدراكات مريض مرض البهاق لصورة جسده وما يشعر به من إكتئاب وعدم التوافق، والبعد عن الاتزان النفسي، وعن العلاقات مع الاخرين وتجنبهم، والوقوع في براثن المشاعر السلبية. أي كلما كانت صورة الجسد لدى مريض مرض البهاق منخفضة، ارتفع مستوى الشعور بالاكتئاب، والعكس صحيح. تعتبر هذه النتيجة طبيعية في ظلّ ما يتركه مرض البهاق من آثار ظاهرة على الجلد تجعل من المريض في وضعية مغايرة عن المألوف مقارنة بباقي الأفراد. فيصبح محط أنظارهم وعرضة» لتساؤلات جمة تحرجه وتشعره بالخجل. فصفات الفرد الجسمية هي التي تكون ادراكات الفرد عن ذاته وتعد العامل الاساسي الحاسم في بناء شخصيته وصحته النفسية.

تلاقت هذه النتيجة مع نتائج الدراسات السابقة: (Nasser, et al., 2021) (عبده، 2019) (بن دريغم وشخمة،2020) (بوعافية و سعدودي، 2022) ،(Gender (2019.

هذه العلاقة السببية الارتباطية بين صورة الجسد والاكتئاب هي قوية وتفاعلية.فصورة الجسد السلبية المليئة بانفعالات التوتر والقلق وعدم الرضا تصيب الخلية الصبغية

وتسبب فيها خلل. كذلك، فإن العكس هو صحيح. فرضا الفرد عن جسده هو عامل يؤثر بشكل كبير على الصحة النفسية وعلى درجة خلوها من الاضطرابات النفسية والمشاعر السلبية كالقلق والاكتئاب.

كذلك لا يمكن إغفال ما تتركه صورة الجسد السلبية من تأثيرات على المستوى الاجتماعي من ناحية عدم التفاعل مع الآخرين وتجاهل الاحتكاك بهم أو التواصل معهم. فصورة الجسد تكون قوة دافعة للسلوك الاجتماعي سواء كانت سلبية أو إيجابية. فالتفاعل الاجتماعي يساهم في تكوين مفهوم الذات وفي تطوير شخصية الفرد،وفي استقبال وتلقي ردود أفعال الآخرين التي تلعب دورا» كبيرا» بخلق الاطار المرجعي لمفهوم الفرد عن جسده.

كما أنه لا يمكن إغفال تعليقات الناس حول المظهر الجسدي وما يتركه البهاق من عيوب وبقع. إذ تأتي هذه التعليقات من الأسرة والرفاق وفي الشارع وغيرهم. وبالتأكيد، تترك آثارها النفسية وتداعياتها التي تختلف من فرد لآخر حسب درجة انتشار بقع البهاق، وحسب الجنس، ونوع التعليقات، والحالة الاجتماعية وغيرها من المتغيرات. هذا ما أشار اليه روجرز في نظريته الانسانية من ناحية أن مواقف الآخرين وما يتعرض له من ردات فعل متنوعة لها أهمية كبيرة في تكوين التقدير الايجابي للذات.

ويشار الى انه كلما كانت صورة الجسد إيجابية ودرجة التوافق مع المرض محقق، كلما تحققت السيطرة على الانفعالات السلبية والقلق والاكتئابوقلّ تأثيرها السلبي على الفرد.

لذلك من الضروري العمل على الاهتمام بالصحة النفسية لمرضى البهاق لتلافي زيادة المرض وتوسيع دائرة انتشاره. كما الخروج من التوتر والعصبية لرفع مستوى الصحة النفسية من ناحية، لتجاوز المرض من ناحية ثانية ولرفع درجة الرضا عن صورة الجسد من ناحية ثالثة.

النتائج المتعلقة بالفرضية الثانية: توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صورة الجسد بين الذكور والإناث ممن يعانون من مرضى البهاق.

جدول (6): فروق ذات دلالة إحصائية في صورة الجسد بين الذكور والإناث ممن يعانون من مرضى البهاق.

الجنس	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة ت	الدلالة
ذكور	7,965	1,254	5,925	دالة
إناث	9,875	1,563		

بدت قيمة ت دالة علة مستوى الدرجة الكلية لاستبانة صورة الجسد. بمعنى آخر نقول، توجد فروقات احصائية جوهرية بين متوسط درجات الاناث ومنوسط درجات الذكور على مستوى صورة الجسد ممن يعانون من مرض البهاق. بالتالي، نقبل الفرضية المطروحة.
أتت هذه النتيجة متوافقة مع نتيجة دراسة (بوعافية وسعدودي، 2022) حيث بينت أن الإناث أكثر تأثرًا بمظهر الجسم وأنهن يشعرن بالحساسية والانشغال بشكل أكبر. ومن الطبيعي أن تأتي متوافقة مع نتيجة دراسة (Gender (2019 التي بينت أن الإناث تحصل على درجات أعلى من الذكورعلى مستوى الشعور بالاكتئاب.
أما هذه النتيجة أتت متعارضة مع ما توصلت اليه نتائج دراسة (بن دريغم وشخمة،2020) و (عبده، 2019) التي توصلت الى عدم وجود فروقات بين الذكور والاناث ممن يعانون البهاق وأن صورة الجسد لديهم متماثلة بسبب ما يتركه المرض من بقع جلدية ظاهرة.
تعكس النتيجة ان الاناث اكثر استيائا» وتأثرا» ببقع البهاق الموجودة في جسدهن اكثر من الرجال. وأن الرجال يميلون الى تقفيم صورة جسدهن بأسلوب أكثر إيجابية من الاناث اللواتي يمنحن الدرجة الأكبر من النظر الى مرض البهاق من خلال المظهر الخارجي مقارنة» بالذكور التي تعطي انتباها» أقل وأخف.
تبين ان الاناث لديهم معاناة اكبر من الرجال في صورة الجسد. فصورة الجسد لديهم تتكون من خلال ما يدركونه من انفعالات واحساسات جسمية التي قد تتغير تبعا» للحالة المزاجية والخبرات البيئية والحالة النفسية الامر الذي يترك تداعياته على مستوى تقدير الذات لديهن. وفي الاحوال الطبيعية، تعتبر الاناث أكثر حساسية في شكل الجسد وحجمه. فهن دائمات الانشغال بصورة جسدهن وما يظهرن عليه من هيئة وشكل وتناسق ويسعين الى التغيير ببذل العديد من المحاولات للوصول الى أجمل شكل جسدي. بالتالي هن أكثر تأثرا» بما سيصابون به من بقع من البهاق مقارنة» بالرجال.
لذلك نذكر بعض الممارسات التي قد تلجأ إليها الأنثى لإخفاء بقع البهاق عبر لباس ملابس طويلة تغطي ما يظهر للخارج على الاخرين، لانه تشهر باتجاه سلبي نحو جسدها. خاصة» أن الإناث هن أكثر عرضة» للتقييمات مقارنة» بالذكور.
كما أن الاناث هن أكثر تأثرا» بمشكلاتهن من الرجال فيما خص صورة الجسد والرضا عنه وتكون صورة الجسد لديهن تفتقر الى الموضوعية. إضافة» الى أنهن أكثر اهتماما» بآراء الآخرين عن أجسادهم كونه عامل جذب مهم بالنسبة للذكور، وحكم للجاذبية الجسدية الذي يتأثر بأحكام الآخرين.

ويشار الى أن خبرات الفرد تحدث من خلال الادراك الحسي، خاصة» البصر. فالاناث تميل أكثر الى المثيرات البصرية بما تتضمنه من أبعاد اللون والحركة والجمال. ونستذكر ضمن هذا المطاف ما تبثه وسائل الاعلام من صور مثالية للجسد خاصة» لدى الاناث. ذلك سبب في خلق الانشغال والقلق على صورة الجسد لدى الاناث خاصة» أنهن شديدي الحساسية والتأثر وهذا يعود الى أسباب فسيولوجية منها تأثير الهرمونات.

النتائج المتعلقة بالفرضية الثالثة: توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صورة الجسد لدى مرضى البهاق تعزى لمتغير مدة الاصابة.

استنادا» الى نتائج التحليل الاحصائي بتطبيق اختبار تحليل التباين، نعرض الجدول التالي للتأكد من صحة الفرضية.

جدول (7): تحليل التباين متعدد الاتجاهات

صورة الجسد/ مدة الاصابة	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	مستوى الدلالة
أقل من 5 سنوات	بين المجموعات	42,256	4	9,875	0,189	غير دالة
	داخل المجموعات	248,5621	1	456.52		
	المجموع	30,256				
من 5 الى 10سنوات	بين المجموعات	561,152	4	41,256	0,729	غير دالة
	داخل المجموعات	456,25	1	30,562		
	المجموع					
فوق 10 سنوات	بين المجموعات	65,854	4	45,562	0,360	غير دالة
	داخل المجموعات	35,564	1	65,452		
	المجموع					

تدل النتائج الاحصائية في الجدول أعلاه، عدم وجود فروقات دالة احصائيا» على مستوى المدة الزمنية للاصابة بمرض البهاق وصورة الجسد. بالتالي، تعدل الفرضية على الشكل التالي: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صورة الجسد لدى مرضى البهاق تعزى لمتغير مدة الاصابة.

أتت هذه النتيجة متوافقة مع نتيجة دراسة (عبده، 2019)التي لم تظهر فروق إحصائية دالة في صورة الجسم فيما خص مدة الإصابة بالبهاق.

الاستنتاج العام

بناءً على النتائج المقدمة، يمكن التوصل إلى عدة استنتاجات:

1. صحة الفرضية الأولى: توجد علاقة ارتباطية عكسية بين صورة الجسد والاكتئاب لدى مرضى البهاق. هذا يشير إلى أن الأفراد الذين يعانون من صورة سلبية لجسدهم نتيجة مرض البهاق يعانون من مستويات أعلى من الاكتئاب. يجب أن تُؤخذ هذه النتيجة بعين الاعتبار عند تصميم برامج علاجية لمرضى البهاق، مع التركيز على تحسين صورتهم الذاتية والتغلب على الاكتئاب.
2. صحة الفرضية الثانية: توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صورة الجسد بين الذكور والإناث ممن يعانون من مرض البهاق. هذا يشير إلى أن الإناث أكثر تأثرًا بمظهر الجسم ويشعرن بالحساسية والانشغال بشكل أكبر مقارنة بالذكور. يمكن أن تساعد هذه النتيجة في توجيه الجهود العلاجية والدعم للمرضى الذين يعانون من تأثيرات نفسية سلبية نتيجة لمرض البهاق.
3. صحة الفرضية الثالثة: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في صورة الجسد لدى مرضى البهاق تعزى لمتغير مدة الاصابة. يعني ذلك أن مدة الإصابة بالمرض لا تؤثر بشكل ملحوظ على صورة الجسد لدى المرضى. يمكن أن تساعد هذه المعرفة في توجيه جهود العلاج والدعم للمرضى بغض النظر عن مدة إصابتهم بالبهاق.

بشكل عام، تعكس هذه النتائج أهمية التدخل النفسي والدعم النفسي لمرضى البهاق، مع التركيز على تحسين صورتهم الذاتية وتقليل مستويات الاكتئاب والقلق. يجب أن تكون البرامج العلاجية متعددة الجوانب وتأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الفردية والجنسية لدى المرضى لضمان توفير الدعم الأمثل والعلاج الفعّال.

الخاتمة

باختصار، يُظهر البحث الحالي أهمية الفهم العميق لعلاقة صورة الجسد بالاكتئاب لدى مرضى البهاق. تبين النتائج أن هناك علاقة عكسية بين صورة الجسد ومستويات الاكتئاب، حيث يُعتبر انخفاض صورة الجسد لدى مرضى البهاق محفزًا لزيادة مشاعر الاكتئاب وعدم التوافق مع الذات والآخرين. تُظهر الفروق الجنسية أيضًا أن الإناث أكثر

تأثرًا بمظهر الجسم ويعانين من مستويات أعلى من الاكتئاب، مما يبرز أهمية توفير الدعم النفسي المناسب والمتخصص لهؤلاء المرضى. علاوة على ذلك، فإن عدم وجود فروق دالة إحصائيًا في صورة الجسد تعزى لمتغير مدة الإصابة يشير إلى أن تأثيرات المرض على صحة النفس يمكن أن تتغير مع مرور الوقت.

بناءً على هذه الاستنتاجات، يُظهر البحث الحاجة الملحة إلى توجيه الجهود نحو توفير الدعم النفسي والاجتماعي المستمر لمرضى البهاق، وتطوير برامج تثقيفية وتوعية تستهدف المجتمع بشكل عام لتقليل الوصم والتمييز وزيادة فهمهم لهذا المرض. علاوة على ذلك، يبرز البحث أهمية تكامل الرعاية الطبية مع الدعم النفسي والعلاج النفسي لتحسين جودة حياة المرضى وتعزيز صحتهم النفسية. ويشير الاكتشاف الذي توصلنا إليه إلى أن العلاجات النفسية الموجهة نحو تعزيز صورة الجسد قد تكون فعالة في تحسين الحالة النفسية لدى مرضى البهاق وتعزيز شعورهم بالراحة والثقة بالنفس.

التوصيات والمقترحات

1. ضرورة توفير الدعم النفسي والاجتماعي المستمر لمرضى البهاق، بما في ذلك الجلسات الفردية والجماعية مع متخصصين نفسيين ومجموعات دعم للمرضى المصابين بالبهاق.
2. تطوير برامج توعية وتثقيف للمجتمع بشأن مرض البهاق، بهدف زيادة الوعي والتفهم لدى الناس وتقليل حدة الوصم والتمييز ضد المرضى.
3. دمج خدمات العناية بالبشرة والجمال مع خدمات العلاج النفسي والدعم النفسي لمساعدة المرضى على التأقلم مع صورتهم الجديدة للجسم وتعزيز الثقة بالنفس.
4. تشجيع البحوث الإكلينيكية الأخرى لفهم أكثر عن طرق التدخل الفعّالة والعلاجية لتحسين صحة النفس لدى مرضى البهاق.
5. تطوير برامج تثقيفية وداعمة للأطباء والمهنيين الصحيين لتعزيز فهمهم لتأثير البهاق على الصحة النفسية وكيفية تقديم الدعم الأمثل للمرضى.
6. دعم البحث المستقبلي لفهم أفضل لتأثيرات العوامل النفسية والاجتماعية على مرضى البهاق وتطوير العلاجات الفعّالة والمناسبة.

المراجع والمصادر

أ- المراجع العربية:

ابراهيم, ع. ا. (1998: 86). الاكتئاب: اضطراب العصر الحديث، فهمه وأساليب علاجه.الكويت: عالم المعرفة.

الجبوري &حافظ. (2010: 356). صورة الجسم وعلاقتها بالقبول الاجتماعي لدى طلبة الجامعة. مجلة القادسية للعلوم الانسانية، العدد ١٠، 383-351.

الشبراوي, أ. م. (2001: 13). علاقة صورة الجسم ببعض متغيرات الشخصية لدى المراهقين، مجلة كلية التربية، جامعة الزقازيق، ع38 ,. 127-153.

النبي, س. م. (2008). صور ة الجسد وعالقتها بتقدير الذات والاكتئاب لدي عينة من طلاب الجامعة. مجلة البحوث النفسية والتربوية – كلية التربية – جامعة المنوفية، العدد الأول.

عبده, م. ح. (2019: 402). صورة الجسم لدى مرضى البهاق وعلاقتها بالصلابة النفسية. المجلة المصرية لعلم النفس الإكـلينيـكي والإرشادي, 7(3). 437-401.

عيدوسي, &. ع. (2018: 6-5). نحو إعادة النظر في التشخيص للاضطرابات النفسية والمرضية–من DSM إلى تقرير الحالات الاكلينيكية. كلية العلوم الانسانية والاجتماعية .

مرسي, أ. م. (2023: 139). أثر الاكتئاب النفسي على الأحكام الفقهية المتعلقة بالأحوال الشخصية . مجلة كلية دار العلوم– العدد ١٤٤.

مرسي وعبدالعال. (2023: 148). الروح والجسد وارتباطهما بالنفس عند عبد الكريم الجيلي. حولية كلية الآداب. جامعة بني سويف. مج :12ج .1, 172-141.

مصطفى, س. م. (2018: 260). صورة الجسم لدى المراهقين والمراهقات. مجلة جامعة الفيوم للعلوم التربوية والنفسية – العدد العاشر الجزء الثاني.

يحياوي &شينار. (2022: 17-9). قلق المستقبل، الاكتئاب و احتمال الانتحار وظهور فكرة الهجرة لدى الطلاب الجامعيين المقبلين على التخرج (دراسة ميدانية بولاية تيزي وزو. مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد 2 العدد 19.

ب- المصادر الأجنبية:

Beck & Bredemeier. (2016, p.601-604). A unified model of depression: Integrating clinical, cognitive, biological, and evolutionary perspectives. 596-619.. Clinical Psychological Science, 4(4), .

Bergqvist & Ezzedine. (2020, p.571-571). (2020). Vitiligo: a review. . Dermatology, 236(6).
Bergstrom & Neighbors. (2006, p.980). Body image disturbance and the social norms approach: An integrative review of the literature. . Journal of social and clinical psychology, 25(9),, 975-1000.
Cuzzolaro, M. (2018, p.4-5). Body schema and body image: History and controversies. Body image, eating, and weight: A guide to assessment, treatment, and prevention, 1-24.. Springer, Cham.
Dimidjian,& et al. (2011, p.25). The origins and current status of behavioral activation treatments for depression. . Annual review of clinical psychology, 7, p.1-38.
Dozois & et al. (2006,p.175). Cognitive theories. . Comprehensive handbook of personality and psychopathology, 1,, p. 173-191.
Ezzedine, K.& et al.5 :2021) .). Psychosocial effects of vitiligo: a systematic literature review. American Journal of Clinical Dermatology, p.1-18.
Ezzedine,, K & et al. (2021, p.5). Psychosocial effects of vitiligo: a systematic literature review. American Journal of Clinical Dermatology, 1-18.
Garg & Sarkar. (2014,p.81-89.). Impact of vitiligo in afflicted patients. . Pigment International, 1(2), .
Hrabosky & et al. (2009,p.155-163). Multidimensional body image comparisons among patients with eating disorders, body dysmorphic disorder, and clinical controls: a multisite st. Body image, 6(3), .
Jadeja & et al. (2021, p.3817). (2021). A concise review on the role of endoplasmic reticulum stress in the development of autoimmunity in vitiligo pathogenesis. . Frontiers in immunology, 11, .
Kumar, K. S.& et al. . (2012,p.37). Depression-symptoms, causes, medications and therapies.. The Pharma Innovation, 1(3, Part A).
Muhamad & et al. (2013, p.31). The Importance of Positive Self-Concept for Islamic Education Teachers as a Role Model. . Online Submission, 3(1), 29-35.
Mushtaq & et al. (2014,p.1). Relationship between loneliness, psychiatric disorders and physical health? A review on the psychological aspects of loneliness. . Journal of clinical and diagnostic research: JCDR, 8(9).
Naseem, O. (2015, p.21-22). The suffering man: An exploration of body image and psychological well-being . Doctoral dissertation, City University London.

حراك تشرين 2019
في شمال لبنان:
قراءة سوسيولوجية

علا عيد

إشراف: أ. د. يوسف كفروني
جامعة روح القدس — الكسليك
قسم العلوم الاجتماعية والانسانية

مقدمة:

قامت الدولة الديمقراطية الحديثة في الغرب مع الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية على أساس مفهوم المواطنة والديمقراطية انطلاقًا من القانون المدني الذي يفصل الدين عن الدولة ويؤمن حرية التعبير والمساواة لجميع المواطنين.

إنَّ دول العالم الثالث ومنها البلدان العربية والاسلامية لا سيما لبنان،تأسست بعد التحرر الشكلي من الاستعمار ولكنها لا تزالتعانيمن قوة العصبيات القبلية والعشائرية والطائفية، ومن غياب أو ضعف الحريات بالإضافة إلى مشاكل التنمية.

بعد سقوط الدولة العثمانية بُنِيَتمعظم الدول العربية بتدخل الدول الغربية،ولا تزال هذه الدول تعاني المشاكل وهي إما تحت الحكمالملكي أو العسكري أو الديكتاتوري. هذا ما أدى إلى حدوث العديد من الانتفاضات في هذه الدول مثل تونس، ليبيا، مصر، البحرين، سوريا... وكانت هذه التحركات تطالب بإسقاط النظام واستطاعت هذه الحركات أن تسقط العديد من الأنظمة ولكن حيث تمَّ اسقاط الأنظمة لم تشهد المجتمعات نوعًا من التقدم والمسار الديمقراطي الصحيح، بل على العكس من ذلك فقد عمّتالفوضى وظهر التدخل الاجنبي جليًا في دعم تلك الحركات.

في الشكل يقوم الحكم في لبنان على النظام الديمقراطي في سياسة الدولة إلّا أنه بقي أسير التوازنات الطائفية، فقد تبنى نظاما سياسيًا يقوم على التعدد الطائفي منذ إنشاء دولة لبنان الكبير من خلال تركيب استعماري فرنسي كرّس الطائفية السياسية. ولم يستطع لبنان خاصة نتيجة أزماته المتعددة من ثورة 1958 إلى الحرب الأهلية (1975–1990) إلى سلسلة من الأحداث الأخيرة، أن يصل إلى ما يبتغيه الشباب اللبناني من دولة حديثة ديمقراطية.

انطلق الحراك في لبنان برفع عدّة شعارات، ولكن هذا الحراك كما يبدو تمَّ اجهاضه لأسباب وعوامل كثيرة. فالهدف من هذه الدراسة هو التعرُّف على هذا الحراك والعوامل التي أدّت إلى إجهاضه من خلالسلسلة منالمقابلات التي أجريناها مع عدد منالناشطين في الحراك، ومن صحفيين متابعين لموضوع الحراك، ومرشحين في لوائح التغيير في انتخابات 2022.

من هنا ننطلق من التساؤل التالي:

ما هي دوافع الحراك؟ هل كان دعوة إلى تغيير النظام أم إلى مواجهة السلطة؟

أولاً: لبنان بين 2005 و2019

عاش لبنان ما بين عامَي 2005 و2019 حقبة سياسية قلقة ومضطربة، شهدت حوادث ونزاعات ومحطات ومنعطفات كثيرة بارزة ومتلاحقة، تتلخص كالتالي:

– عام 2005: على وقع اغتيال الرئيس "رفيق الحريري" ظهرت انتفاضة الاستقلال أو ما عرف آنذاك ب "ثورة الأرز" مطالبةً بتنحي رئيس الحكومة "عمر كرامي" وإسقاط حكومته، وإنشاء لجنة دولية للتحقيق في الاغتيال. أدت الحادثة إلى منعطف كبير في الحياة السياسية اللبنانية من أبرز سماته نشوء معسكرين سياسيين لبنانيين كبيرين ومتصارعين هما:

• معسكر 8 آذار: انبثق هذا المعسكر عن التظاهرة السياسية التي دعت أحزاب مختلفة إلى مظاهرة حاشدة في وسط بيروت ردًا على ثورة الأرز، وشكرت التظاهرة "سوريا" على مساعدتها في وقف الحرب الأهلية اللبنانية ومساعدتها في استقرار لبنان ودعم المقاومة اللبنانية ضد الاحتلال الاسرائيلي ويضم هذا المعسكر أحزاب وتيارات وحركات مسيحية "كالتيار الوطني الحر" الذي كان يترأسه آنذاك العماد "ميشال عون"، و"حزب الله" و "حركة أمل"

• معسكر 14 آذار: هو تحالف سياسي يتكون من كبار الأحزاب والحركات السياسية التي

ثارت على الوجود السوري في لبنان بعد استشهاد رئيس الوزراء اللبناني الأسبق "رفيق الحريري" أو ما سُمي "بثورة الأرز".

لم يخلُ صراع هذين المعسكرين من صدامات عنيفة بالرغم من تشكيل حكومات مشتركة بينهما سُمِّيت "حكومات وفاق وطني".(طبر ب. وآخرون، 2022، الصفحات 96–95)

– نشوب حرب تموز 2006 ضد "حزب الله" واستمرت الحرب 33 يومًا، خرج الحزب منتصرًا من تلك الحرب ضمن عملية "الوعد الصادق"(طبر ب. وآخرون، 2022، صفحة 97)

– عام 2011 كان لثورات "الربيع العربي" تأثيرًا واضحًا في نشاط المجموعات الشبابية اللبنانية، وخرجت ضمن حملة "إسقاط النظام الطائفي". واتخذ نشاط المجموعات طابعًا مدنيًا وحقوقيًا، وبدأت تظهر منظمات المجتمع المدني" مثل: حملة "بلدتي، بلديتي، مدينتي" و"الحركة الاجتماعية"، و"التجمع النسائي الديمقراطي" وحملة " كفى عنفًا واستغلالًا" النسائية...(طبر ب. وآخرون، 2022، صفحة 108)

– عام 2015 كانت من أوسع الحركات التي تخللته هي حملة "طلعت ريحتكم" بسبب أزمة النفايات، فعند إغلاق مطمر "الناعمة" من دون توفير بديل من شركة "سوكلين" الخاصة المكلّفة بإدارة نفايات "بيروت" و"جبل لبنان" الأمر الذي تسبب بظهور أكوام أكياس القمامة المتناثرة. (ضاهر س.، سياسة الحراك المدني، حركة "طلعت ريحتكم" اللبنانية انموذجًا، 2019، الصفحات 36–35)

فعمَّت الاحتجاجات في الشوارع مطالبة بحل أزمة النفايات، وقد تعدى بعضها إلى أبعد من ذلك بتغيير النظام السياسي. توقفت حركة "طلعت ريحتكن" وسجَّلت نجاحًا بمنع السلطات آنذاك من نقل النفايات من "بيروت" إلى "عكار" وافراغها في "مكب سرار" في عكار ولكنّها لم تسجِّل نجاحًا في التغيير السياسي.

ثانيًا: حراك17 تشرين: لبنان في قلب العاصفة:

في مساء 17 تشرين الأول 2019، خرجت مظاهرات كبيرة في معظم المناطق في شماللبنان احتجاجًا على الفساد السياسي والاقتصادي للطبقة السياسية الحاكمة، وذلك في أعقاب قرار وزارة الاتصالات فرض ضريبة قدرها "20 سنتًا أمريكيًا" على استخدام تطبيق واتس أب" يوميًا التي كانت القشة التي قصمت ظهر المواطن اللبناني، وكانت حدة النقمة تشتد تدريجيًّا نتيجة تدهور الأوضاع الاقتصادية، والاجتماعية، والمالية... هذه الأمور تراكمت ودفعت المتظاهرين إلى مناداة برحيل كامل المنظومة السياسية في

لبنان من دون استثناء تحتشعارات عدة أشهرها: "كلن يعني كلن"، و"هيلا هيلا هو"، و "الشعب يريد إسقاط النظام"...وطرحت الكثير من المطالب منها: استقالة الحكومة، وتشكيل حكومة تكنوقراط، وانتخابات نيابيّة مبكرة.

انتشرت خيم الاعتصامات وشملت كافة محافظات لبنان، أما في الشمال فكان منها حلبا في عكار وزغرتا في قضاء الزاوية إلى طرابلس والبترون في الشمال وسجلت "طرابلس" أقوى وأعلى مشاركة ثورية حتى أُطلِق عليها "عروس الثورة"، وهي ثاني أكبر مدن لبنان وأكثرها حرمانًا من حيث الدخل والتنمية.

لم يتحدث الثوار عن أي رمز من رموز السلطة بعينه وكانوا دائمًا يوجهون صرخاتهم إلى "حزب الله" و"التيار الوطني الحر". ثم أخذت التحركات تنحو باتجاه المطالب المعيشية، لكن سرعان ما تراجعت المطالب المعيشية لتحل مكانها مطالب سياسية تعكس طبيعة الصراع القائم في لبنان وهو بتغيير رموز الطبقة السياسية. استمرت الاحتجاجات لأسابيع قبل أن تتراجع بفعل عمليات احتوائها والانقسامات التي شابتها، ما منع الحراك في أن يخطو في اتجاه تحقيق المشروع التغييري الذي ينادى به، فبقي النمط الطائفي هو المسيطر، هذا النمط القائم على سيطرة العصبيات "عصبية ابن خلدون" أي العصبية العائلية التي تمتد لتصبح عصبيات طائفية أو مذهبية وهذا ما أدى إلى الحصول على نتائج في انتخابات 2022 مغايرة للنتائج المتوقعة، حتّى أنَّ بعض مرشحي الحراك الذين كانوا يعتبرون أنفسهم من القادة والرموز لم يحصلوا سوى بضع أصوات، وذلك بسبب غياب قاعدتهم الشعبيةوارتباطاتهم العائلية والعصبية من جهة وضعف التغطية المالية التي تدعم ترشحهم من جهة ثانية.

استمر الحراك بشكل قوي حتى سقوط حكومة سعد الحريري في 29 تشرين الأول 2019، واستمرت بزخم متفاوت، وبشعارات ومطالب كثيرة حتى تكليف "حسان دياب" تشكيل حكومة جديدة في 11شباط 2020. ثم خفتت الاحتجاجات غداة تفشي وباء كورونا الذي أدى إلى إغلاق عام وشامل في البلاد. وبعد انفجار مرفأ بيروت مساء الثلاثاء في 4 آب انتهى الحراك في 8 آب بتظاهرة احتجاجية كبيرة انطلقت من "الجميزة" قرب المرفأ، وصولًا إلى ساحة الشهداء في وسط بيروت، فجوبهت بقمع أمني رسمي عنيف، وبدا أن تلك التظاهرة كانت خاتمة للحراك .(طبر ب. وآخرون، 2022، الصفحات 88–87)

ثالثًا: باص الثورة (بوسطة الثورة):

ظهر في الحراك باص أطلق عليه اسم "بوسطة الثورة" انطلق من شمال لبنان وتحديدًا من منطقة "فنيدق" عكار. وتعددت الآراء والاتجاهات حول هذا الباص منها من كان مؤيدًا لانطلاقته ومنها من كان رافضًا له، ومن خلال المقابلة مع الأستاذ الصحفي "شعيب زكريا" وهو من الناشطين في الحراك قال حول باص الثورة:

"بالنسبة لموضوع "بوسطة الثورة"، هل من الممكن أن ينطلق الباص من "فنيدق" إلى البقاع ويدخلالمناطق اللبنانية كافةوبتمويل فردي وشجاعة فردية!!! "البوسطة" قطعت كل الخطوط الحمراء، حيث حدث كباش غير مرئي على مستوى عالٍ عندما أوقفوها في صور وكدنا نصل بسببه الى حرب أهلية لبنانية ثانية. الا انه تدخل العقلاء في الوقت المناسب ليجنبوا المنطقة حريقًا لم تحمد عقباه.(زكريا ش.، 2022)

رابعًا: تقسيم ساحات الحراك شمال لبنان (طرابلس، عكار، زغرتا)

أ- طرابلس:

لم يكن يوم 17 تشرين يومًا كسواه في مدينة طرابلس: فقد أعاد الحياة السياسية إلى قلب المدينة وروحها، فتحولت "ساحة النور" مساحة لتلاقي الطرابلسيين بطبقاتهم وفئاتهم الاجتماعية كافة حيث أصبح حراك 17 تشرين الطرابلسي شبيهًا بحلم من ناحية ضخامة عدد المحتجين، وهذا لم تشهد له مثيلًا أي ساحة في مدن لبنان ومناطقه الأخرى(طبر ب. وآخرون، 2022، الصفحات –208 209)

وتميزت الساحة في استمرار حشودها وقوتها على حالها طوال أسابيع متلاحقة لذا تُوِّجت "عروسًا لثورة 17 تشرين". وما ميّزها أكثر عن غيرها كون التظاهر والتجمع فيها لم تدعوا إليه جماعات منظمة، بل بدأت تسطع من خلال جماعات لا روابط سياسية وتنظيمية بينها، وقد انطوى احتشاد الطرابلسيين الواسع الكبير في هذا الحدث، على رغبة أهالي المدينة وتوقهم إلى نزع وصمة الهامشية والتطرف التي أُلصِقَت بالمدينة منذ زمن بعيد(طبر ب. وآخرون، 2022، صفحة 211).

شكّل تكتل مجموعات في إطار "طرابلس تنتفض" إحدى محاولات التنسيق بين الناشطين، لإيجاد إطار جامع ومستدام للتحركات يرتكز على رؤية مشتركة لوضع المدينة ومطالب الحراك. لكن هذه المحاولة لم تتطور إلى تأسيس تحالف فعلي بين المكونات، بسبب اقتصار التنسيق على الأعمال اللوجستية: إدارة المنصات وتنظيم النشاطات والتظاهرات.

وبدأت الساحة الطرابلسية تتقسم إلى ائتلافات ومنتديات ما أدى الى بروز صراعات حادة نتيجة خلافات عميقة في وجهات النظر بين المجموعات والناشطين، الأمر الذي أدى إلى تقليص فرص الوصول إلى تحالف واسع يضم أكثرية المجموعات الفاعلة. (طبر ب. وآخرون، 2022، الصفحات 216– 217)

بداية الحراك في ساحة النور—طرابلس:

من خلال المقابلة التي تمَّ إجراؤها مع الأستاذ "مايز الجندي" وهو مرشح عن المقعد السنّي في طرابلس، يتحدث عن بداية الحراك ويقول أنها كانت أكثر من ناجحة، والجميع يعترف بأنَّ الحراك الذي حصل في طرابلس هو أنجح وأرقى حراك على مستوى المتوسط، والدليل هو الشعب الذي نزل في الساحة قارب عددهم 700 ألف شخص من أهل طرابلس والأطراف، نزلوا بكل طوائفهم، في هذا الوقت حصل حراك حقيقي، أما كيف انقلب الحراك فهذه مسألة أخرى. هذا الحراك نجح ولكن كان في المقابل له نظام حاكم منذ 30 سنة، وهذا النظام هو الذي بدأ بشراء أطراف شاركت في الساحة من هنا بدأ الفساد وفشل الحراك في طرابلس. أساسًا إنَّ دخول 700 الف شخص في ساحة طرابلس هذا يُعدُّ ظلمًا لها، وتمت الاضاءة على بعض الشخصيات التي كانت تتعاطى بمصالحها الشخصية وليس لمصلحة الناس، وهذا ضد مبادئ الحراك الذي ظهر أساسًا لنتخلص من النظام الطائفي وقيام نظام حقيقي عادل يحكم اللبنانيين. هذا الحراك الذي شهدناه في تشرين 2019 هو حراك مدني بحت، حيث أنَّ الطوائف كلّها شاركت فيه، ولكن النظام جرَّ الحراك في ساحة طرابلس الى مكان آخر ولخدمة اجندات معينة.(الجندي ما.، 2022)

ب- عكار:

في مساء 17 تشرين 2019 كسر أهالي عكار صورة منطقتهم النمطية كقلعة ل "تيار المستقبل". فبدأ التحرك الشعبي في ساحتي "حلبا" و"العبدة" على ساحل عكار. وكانت حلبا الساحلية والقريبة من عاصمة الشمال طرابلس، هي الأسرع في انتظام ناشطيها المحتجين الذين اجتمعوا بشكل دوري للحوار وتوحيد مطالبهم وأهدافهم. (طبر ب. وآخرون، 2022، الصفحات 242–240)

أبرز عناوين مطالبهم جاءت كالتالي: من نحن وماذا نريد؟، دوافع الثورة وأسباب الانهيار الاقتصادي، قانون الانتخابات النسبي، التعليم الرسمي والمشاكل التي تعترضه، مطمر سرار للنفايات، كيفية مراقبة عمل البلديات...(طبر ب. وآخرون، 2022، صفحة 250)

كان العكاريون من أكثر الصامدين في الحراك كونهم لم يظفروا من محاصصة النظام اللبناني بمكسب يخشون خسارته. ومنذ بداية الانتفاضة، اتخذ المنتفضون في حلبا قرارًا بفرض الاضراب العام في المنطقة لمدة سنة فأقفلوا الدوائر الحكومية والمدارس والجامعات في حلبا وباقي المناطق العكارية.(طبر ب. وآخرون، 2022، الصفحات 241– 246)
وخلال المواجهات تعرضت عكار إلى مواجهات عنيفةعدة: الأولى خلاف الثوار مع محافظ عكار "عماد لبكي" فهاجمتهم القوى الأمنية ووقع العديد من الجرحى؛ الثانية بين المنتفضين ونواب المنطقة لمنعهم من عقد اجتماع لهم في حلبا وتخلل هذه المواجهة إطلاق نار؛ الثالثة كانت بين المنتفضين والمصارف من اجل استعادة أموال المودعين. (طبر ب. وآخرون، 2022، الصفحات 255–253)
وفي مقابلة مع الأستاذ الصحفي "محمود شتيوي" وهو من الناشطين في الحراك يقول حول الحراك في عكار أنهتشكل مجموعة "الائتلاف" وتم دعمها من منصة "نحو وطن" وكانتسببًا في تقسيم "ثوار" عكار، وبعدها ظهر ما يقارب عشرين فريقًا بإسم "ثوار" عكار. بدأ البعض بالتحاور مع "الائتلاف" من أجل التضامن ولكن الجهود لم تنجح بسبب التعنُّت بين جميع الأطراف، وانعدام الثقة بين "الثوار". ثم ظهر "المجلس التمثيلي" و"ثوار عكار" وهكذا انقسم "الثوار" في عكار إلى 3 أقسام كبيرة متناقضة، ومتناحرة في بعض الأوقات تتراشق الاتهامات وتتهم بعضها بعضًا بالتخوين. وأيضاً من أكبر الأسباب التي فشّلت حراك عكار هو عدم التنظيم وغياب الهيكلية الموحدة والمنظمة. وأيضاً كان للمنصات دور في فشل نواب التغيير في عكار، فجميعها انسحبت قبل الانتخابات وخاصة "حركة سوا" المدعومة من "بهاء الحريري" والتي كانت تعِد المرشحين بأموال طائلة ثم انسحبت خدمة لأجندات خارجية.(شتيوي م.، 2022)
وفي مقابلة الأستاذ الصحفي "شعيب زكريا" قال حول واقع الحراك في عكار وانقساماته بأنَّ قادة الحراك هم من قسَّم الساحات، في عكار نزل نصف مليون انسان إلى الطريق،والذي شتتهم هي الخلافات بين القادة، كل شخص منهم لديه أطماع شخصية يسعى لتحقيقها بركوبه موجة الحراك. فعن أيَّ حراك سنتكلم عندما يكون المريض في الإسعاف أو رب العائلة الذي معه أسرته وأطفاله ويجد الطريق مقطوعةويجلس لساعات داخل السيارة لتصل العائلة إلى منزلها والمريض إلى المستشفى، هذا ليس حراكًا هذه كارثة. ما حصل في ساحات عكار فوضى وليس حراك، لم يكنهناك أي مثقف واعٍيقف على الطريق ليقطعها، تُرِكت الساحاتالعكارية مجالًا للزعران.(زكريا ش.، 2022)

ج- زغرتا:

يشير الدكتور "بول طبر" في دراسة له أنَّ في الأيام الأولى من الانتفاضة كانت المبادرةلشباب "تيار المردة "بزعامة "سليمان فرنجية" للتحرك وأقدموا على قطع الطرق في زغرتا اعتراضًا على "العهد العوني". وبعد أيام عدّة على مبادرة "المردة" قامت مجموعة من الشبان والشابات المستقلين بالنزول إلى الساحات العامة في المدينةمُطلقي صيحاتهم وشتائمهم ضد منظومة الحكم بلا استثناء، تحت شعار "كلن يعني كلن" الذي عم في الأرجاء اللبنانية، ظهرت التجمعات في زغرتا في منطقة "العقبة" تحديدًا، عند مستديرتها وتقاطع طرقها المؤدية إلى طرابلس، وما لبثت هذه التجمعات أن انتقلت تدريجيًا إلى "ساحة التل"أمام سرايا زغرتا، الملتقى الجامع الأكبر للمدينة ووسطها التجاري ولكن ساحاتها لم تشهد احتجاجات حاشدة، ولم تغلِق مؤسّساتها أبوابَها، وتحركاتها في الشارع كانت خجولة. ثم تشكلت مجموعة "ثوار زغرتا" من مجموعات صغيرة تعمل في المجال السياسي والاجتماعي والبلدي ثم انضم إليها قدامى المعارضين الذين كان لهم حضورهم في المنطقة بالإضافة إلى شباب مستقلين، وكان لديهم ايمانٌبأن وضع التغيير في زغرتا يحتاج إلى وقتٍ كبيرٍ ارتكازًاعلى احتجاجات سابقة لم تستطع تغيير حجر في التركيبة السياسية والاجتماعية الزغرتاوية. هذا إضافة إلى اقتصار العمل السياسي في القضاء على العائلات والأحزاب الطائفية التقليدية. (طبر ب. وآخرون، 2022، صفحة 257)

ويتابع الدكتور طبر حول في موضوع الحراك خاصة في منطقة زغرتا أنّها تشكلت حركة "أسس" في أوائل عام 2021، وقد أسستها مجموعة ناشطين بهدف إنشاء بديل سياسي جاد في منطقة الشمال يمثِّل تطلعات أبنائها ورغبتهم في التغيير، ومن مبادئها: المواطنة ضد الزبائنية والطائفية والعائلية السياسية والمناطقيّة...(طبر ب. وآخرون، 2022، الصفحات 266– 267). وهذه الحركة استطاعت أن تنال كرسيًّا نيابيًّا من خلال لائحة "شمالنا" بشخص النائب "ميشال الدويهي".

خامسًا: التوجه ضد رموز السلطة أم ضد النظام؟

من خلال المقابلات التي أُجريتاختلفت الآراءبين مؤيد للتوجه ضد رموز السلطة وليس ضد النظام الطائفي وبين معارض لهذا التوجه:

أ- المرشحون الذين يؤيدون التوجه ضد رموز السلطة وليس ضد النظام، جاءت

آراؤهم كالتالي:

-" النظام اللبناني هو نظام جيد، ولكن رموز السلطة الذين يستغلون مناصبهم لمصالحهم الشخصية هو الذي بلور هذا الفساد المستشري في الدولة. يجب تطبيق الطائف الذي يضمن إلغاء الطائفية السياسية، المشكلة ليست بالتقسيم الطائفي إنما المشكلة باستغلال المناصب" (الراعي ل.، 2022).

- " مشكلتنا مع حزب الله الذي يدير لبنان بشكل ديني عقائدي من خلال ايران أي من خارج لبنان وليس مع النظام الطائفي اللبناني الذي لا نستطيع التخلي عنه". (الجندي ما.، 2022)

- "النظام اللبناني هو نظام جيد، ولكن الفاسدين الذين يستغلون مناصبهم لمصالحهم الشخصية هو الذي بلور هذا الفساد المستشري في الدولة". (ضاهر إ.، 2022)

ب- الناشطون الذين يؤيدون التوجه ضد رموز السلطة وليس ضد النظام، جاءت آراؤهم كالتالي:

- "النظام اللبناني جيد إنما المنظومة الحاكمة التي تفسّر النظام والدستور اللبناني حسب ما يناسب مصالحها وتطلعاتها هي بحاجة الى تغيير لتستقيم الحياة السياسية". (شتيوي م.، 2022)

- "الحراك بالأساس كان ضد رموز السلطة، يعني ضد أشخاص وضد الأحزاب، لم نكن ضد النظام بالكامل (يعني هيكلية الدولة) مشكلتنا مع الأشخاص والأحزاب المسيطرين على زمام السلطة جميعهم مثل: الحريري، حزب الله، التيار الوطني الحر، الحزب التقدمي الاشتراكي... هم مشكلتنا الأساسية في لبنان، يعني لو وجد أشخاص نظيفو الكفّوذو كفاءة سياسية على سدة الحكم لأصبح النظام الموجود في لبنان من أفضل النُظم العربية. ولكن الأشخاص الخطأ الموجودين اليوم هم الذين جعلوا النظام اللبناني من أسوأ الأنظمة".(الرفاعي ش.، 2022)

- "مشكلتنا ليست مع النظام اللبناني، مشكلتنا مع أحزاب وأشخاص متحكمين بمفاصل الدولة"(الحج س.، 2022)

- "يجب أن نحافظ على الرئيس المسيحي العربي الوحيد في الشرق الأوسط، فالنظام اللبناني جيّد ولكن المشكلة تكمن في الأشخاص وبعض الرموز السياسية الذين يطبقون النظام"(زكريا ز.، 2023)

- طالب حراكنا بتطبيق الدستور، كل ثورات دول العالم العربي طالبت بإقصاء واسقاط وابعاد النظام، في لبنان نريد النظام ولكن نحن ضد المنظومة. يوجد ثغرات في الدستور

ولكن دعونا نطبّق الموجود ثم نصحح الثغرات. 70% من الشعب اللبناني يتفق على الدستور وعلى "اتفاق الطائف". (الجندي مي.، 2022)

ج- الناشطون الذين يطالبون بإلغاء النظام الطائفي وليس فقط ضد رموز السلطة، جاءت آراؤهم كالتالي:

– "يتطلع لبنان الى قيام دولة مدنية حديثة تطوي صفحة النظام الطائفي السائد وتلغيه، وقد بات لازمًا تطبيق الدستور والعمل على تطويره ليتماشى مع هذه التطلعات"(الأدرع ع.، 2022).

– أول خطوة على طريق انشاء الدولة الحديثة التي تمتلك الديمقراطية الحقيقية هي الغاء النظام الطائفي".(العلي ر.، 2022)

– يجب الغاء النظام الطائفي بالكامل ، وتغيير جميع الحكام الموجودين اليوم في السلطة لقيام دولة حديثة، حكموا لبنان في أيام الحرب وما زالوا الى اليوم حاكمين من وراء "المتراس" كما حصل في الحرب الأهلية، هم بعينهم قادة الحرب الأهلية وعادوا ببدلات رسمية وجلسوا وراء الطاولات بحكم ديكتاتوري. والشعب أين وعيه؟ هو من أوصلهم، كل لبناني يعتبر زعيمه هو المقدّس، هذه العصبية في القرى لراعي الطائفة من دون أيّ وعي او ادراك لمستقبل الوطن هي التي دمّرت لبنان. (زكريا ش.، 2022)

فإذًا من خلال قراءتنا للمقابلات نرى أن الرأي يتجه إلى أنَّ المشكلة الأصليّة في الأزمة اللبنانية لا تعود إلى الدستور بقدر ما تعود إلى الممسكين بزمام السلطة، الذين يستخدمون الطائفية في خدمة مصالحهم ومواقعهم لخلق بيئة من الظروف تتماشى مع أهدافهم ومخططاتهم، هذا الأمر ينتهي إلى تعطيل الحياة السياسية، لذلك فإنَّ شريحة واسعة في الحراك لا تريد تغيير النظام، ولكن تغيير الأشخاص الموجودين في النظام، أي هم متمسكون بقواعد الطائف الذي كرّس توزيع المناصب لجميع الطوائف، فإذًا مشكلة لبنان ليست نابعة من التعدد الطائفي بقدر ما هي نابعة من رموز السلطة القابضين على الحكم من خلال أحزابهم ومناصريهم.

سادسًا: الموقف من قيام دولة علمانية أومدنية:

تم تجميع الآراء من المرشحين في انتخابات أيار 2022 وناشطين في الحراك.

أ- المرشحون الذين أيّدوا قيام دولة علمانية منقوصة:

–" هناك خلل كبير في بنية التركيب الطائفي للنظام اللبناني هو الذي أدى إلى عدم قيام دولة حديثة تحترم الكفاءات فيجب التخلص من هذا النظام الطائفي. لذلك يجب

قيام دولة علمانية في النظام السياسي وتبقى الأمور الثانية المتعلقة بالطوائف وخاصة الأحوال الشخصية لأنها أمور دينية تتناقض مع العلمانية. لذلك يجب أن نستثني من العلمانية الأحوال الشخصية".(فنج ر.، 2022)

– " مشكلتنا مع حزب الله الذي يدير لبنان بشكل ديني عقائدي من خلال ايران أي من خارج لبنان وليس مع النظام الطائفي اللبناني الذي لا نستطيع التخلي عنه، يجب أن تُطبَّق في لبنان الدولة العلمانية للتخلص من هذه المشكلة". (الجندي ما.، 2022)

ب- الناشطون الذين أيّدوا قيام دولة علمانية:

– "أول خطوة لطريق انشاء الدولة الحقيقية هي إلغاء النظام الطائفي. نؤيد الدولة العلمانية، بفضلها تطورت اوروبا وقامت بإنجازات حيوية وبشرية لأنها قد فصلت الدين عن الدولة ووضعت الدين بمكانه الصحيح واتجهت نحو العلمانية. الدين ليس محاصصة طائفية، نجد أن رجال الدين هم أكثر المخطئين ولكن حصانتهم تمنع حسابهم لأنهم تابعين للوزراء والنواب... كله تحت عباءة نظام المحاصصة الطائفية. فإذاً العلمنة هي الممر الأساسي لإقامة وإنشاء الدولة الحديثة الديمقراطية". (العلي ر.، 2022)

– " مشكلتنا مع أحزاب وأشخاص متحكمين في مفاصل الدولة، ولا يمكن التخلص من هذه المشكلة إلاّ بقيام دولة علمانية." (الحج س.، 2022)

– "في لبنان لم يُطبَّق حتى الآن الدستور والطائف، دخلنا في حرب أهلية دموية لنحصل على دولة لاطائفية ولم نحصل عليها فما زال النظام الطائفي هو المسيطر على مفاصل الدولةكافة. ولن يتخطى لبنان مشاكله إلَّا بقيام دولة علمانية". (زكريا ش.، 2022)

ج-المرشحون الذين أيّدوا قيام الدولة المدنية:

– "الغاء النظام بالكامل صعب في لبنان، لذلك يجب التفكير بتعديل النظام اللبناني الذي أدى تاريخيًا إلى إيقاع لبنان في الكثير من الحروب والثورات والمشاكل الداخلية. لذلك يجب السعي من أجل بناء دولة مدنية. فالنظام اللبناني قام على التسويات وليس على قواعد ثابته منذ 1943 يعني منذ اعلان الاستقلال، لهذا نرى ولاء اللبناني اليوم للزعيم والطائفة قبل أن يكن الولاء للوطن". (ضاهر إ.، 2022)

– "مع إلغاء النظام الطائفي وتطوير القوانين التي ترعى إنشاء دولة مواطنة حديثة، ولا يتحقق هذا الأمر إلاّ مع قيام دولة مدنية ". (حمود غ، 2022)

د–الناشطون الذين أيّدوا قيام الدولة المدنية:

" إدارة الحكم في لبنان يجب أن تكون بناءً على الكفاءة بعيدًا عن المحاصصة واليوم

الدولة المدنية هي الأنسب للحالة اللبنانية". (زكريا ز.، 2023)

– "نحن مع الدولة المدنية التي تفصل الدين عن الدولة ولكن دون المساس بالأمور الدينية". (شتيوي م.، 2022)

– " يجب المحافظة على حقوق الإثنيات التي تشعر بالغبن. لا يوجد أكثرية في لبنان فمثلًا الموارنة يُعتبرون أقلية أمام باقي اللبنانيين... طبعًا نحن مع دولة مدنية لأننا كمعظم اللبنانيين نرفض مفهوم العلمانية". (الجندي مي.، 2022)

–" يتطلع لبنان الى قيام دولة مدنيه حديثة تطوي صفحة النظام الطائفي السائد، بات لزامًا تطبيق الدستور وتطويره ليتماشى مع هذه التطلعات. ونطالب بالدولة المدنية". (الأدرع ع.، 2022)

– " نطالببإلغاء الطائفية السياسية وإلغاء النظام الطائفي، مع حكم الأكثرية، لا يَهُم المذهب ولا ننادي بالدولة العلمانية. بل ننادي بالدولة المدنية التي تحترم حقوق جميع أبنائها وفق الدستور. المادة 9 في الدستور تبيّن أنَّ الدستور يكفل احترام الأحوال الشخصية لجميع الطوائف". (زكريا ح.، 2022)

من خلال البيانات السابقة يمكن القول إنَّ المجتمع اللبناني بكل طوائفه يفضِّل فكرة الدولة المدنية القائمة على السلام والتسامح وقبول الآخر، والتي تضمن المساواة بين بين جميع المواطنين في الواجبات والحقوق بصرف النظر عن انتمائهم القومي أو طبقتهم أو عرقهم أو ثقافتهم أو أي وجه من أوجه التنوّع بين الأفراد والجماعات، وإقصاء الدين عن الدولة من جهة أولى، وتفصل الدين عن السياسة ولكنها تُبقي الدين عاملًا أساسيًا في تحصين المجتمع أخلاقيًّا وتربويًّا من جهة ثانية، وتراعي الخصوصيات الطائفية مثل حق الطوائف في تدبُّر أنظمة الأحوال الشخصية التي يتمسك المسلمون بها على وجه الخصوص من جهة ثالثة، أكثر من تفضيله الدولة العلمانية

خلاصة

إنَّ حراك تشرين 2019 تعرّض للتناقضات، وكان مدعومًا من قوى سياسية لها حضور قوي ضد السلطة الممثلة ب"التيار الوطني الحر"، و"حزب الله"، طرحوا شعار " كلن يعني كلن" وفي الواقع "كلن ما عدا زعيمهم الطائفي". قسم نادى بالدولة العلمانية وفصل الدين عن الدولة وقسم نادى بالدولة المدنية والمحافظة على قانون الأحوال الشخصية. بالرغم من ذلكشهد الحراك جماعات متعددة كانت مرتبطة بشكل مباشر أو غير مباشر

بقوى محلية مناهضة للسلطة السياسية ولكنها كانت متمسكة بنظام المحاصصة الطائفي. وسوف نتابع موضوع تأثير الناشطين في الحراك والذين ركبوا موجة التغيير من خلال دراسة النتائج العملية للانتخابات.

لائحة المراجع

أ- كتب

1- بول طبر وآخرون. (2022). انتفاضة 17 تشرين في لبنان: ساحات وشهادات . بيروت، لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

2- ستيفاني ضاهر. (تموز, 2019). سياسة الحراك المدني، حركة "طلعت ريحتكم" اللبنانية انموذجًا. سياسات عربية.

ب- مقابلات

1- ادغار طنوس ضاهر. (25 تموز, 2022). مقابلة رقم 2. (علا عيد، المحاور)

2- حامد بكار زكريا. (9 نيسان, 2022). مقابلة رقم 1. (علا عيد، المحاور)

3- رامي فنج. (28 آب, 2022). مقابلة رقم 9. (علا عيد، المحاور)

4- ربيع العلي. (22 آب, 2022). مقابلة رقم 7. (علا عيد، المحاور)

5- زيد زكريا. (10 كانون الثاني, 2023). مقابلة رقم 14. (علا عيد، المحاور)

6- سلاف الحج. (20تشرين الأول, 2022). مقابلة رقم 13. (علا عيد، المحاور)

7- شعيب زكريا. (17 تشرين الأول, 2022) مقابلة رقم 12. (علا عيد ، المحاور)

8- شوقي الرفاعي. (13 آب, 2022). مقابلة رقم 5. (علا عيد، المحاور)

9- عادل الأدرع. (30 آب, 2022). مقابلة رقم 10. (علا عيد، المحاور)

10- غيث حمود. (18 آب, 2022). مقابلة رقم 6. (علا عيد، المحاور)

11- لوريس الراعي. (8 تشرين الأول, 2022). مقابلة رقم 11. (علا عيد، المحاور)

12- مايز الجندي. (27 آب, 2022). مقابلة رقم 8. (علا عيد، المحاور)

13- محمود شتيوي. (27 تموز, 2022). مقابلة رقم 3. (علا عيد، المحاور)

14- ميراز الجندي. (27 تموز, 2022). مقابلة رقم 4. (علا عيد، المحاور)

بين التصوف والفلسفة أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي نموذجاً

د.فاطمة سامي فرحات

أستاذة محاضرة في الجامعة الإسلامية- كلية الدراسات الإسلامية

من الأمور التي شغلت الفكر الإنساني وفتحّته على جملة من التحديات الفكرية، تثبيت منهج معياري وتقعيدي للتداخل الفلسفي الصوفي في القضايا الإنسانية، ذلك أنّ الفلسفة هي تفكير إنساني يتميّز بأنه يقدّم تبريره مقرونا بالأدلة والبراهين العقلية، وقد أعتبر المؤرخون أنّ إبداع العقل يكون بتكوين رؤية فلسفية للقضايا.

أمّا التصوف فهو طريقة من طرائق التفكير الذاتي الذي يقوم على إدراك باطن الحقائق إلى جانب الظاهر وامتثالها روحيا. وعليه فإنّ اختلاف المناهج بين الفلسفة والتصوف لا يلزم منه اختلاف المقاصد؛ فإذا كان من أهداف الفلسفة الحصول على الحقائق المجردة باعتبارها حقائق كونية، فهو عين هدف التصوف الذي يسعى إلى اكتشاف الدلالة الرمزية للوجود، وأمّا حديث التجربة الصوفية عن الوحدة والكثرة التي لاتمايز فيها ولا اختلاف، وعن الذات الكلية وعن الزمان يتقاطع مع حديث الفلسفة عن الوحدة والكثرة وعلاقة المطلق بالزمان وعن الصيرورة والثبات.

أمّا ممارسة التسامح سلوكياً فتمّثل منهجاً وفكراً في العلاقات الإنسانية يتجلى في صورة انفلات النفس الإنسانية من شرك الأنانية وحب الذات وإلغاء الآخر، والتحرّر من كل أشكال الكره والبغضاء، وعليه فإنّ صوفية التسامح تبرز في عملية التكامل الجمعي لتحقّق أصالة الاستخلاف الإنساني في الكون. فالتسامح

يتحقق عندما تتجرّد النفس الإنسانية من متعلقاتها الآنية وتدرك حقيقة وجودها وتسعى في تحصيل كمالاتها، باعتبار أنّ التسامح أو القدرة على التعايش مع الآخر مهما كانت ثقافته وسلوكه يمثّل قيمة من أعلى القيم الإنسانية والدينية، التي تأخذ الإنسان في رحلته الصوفية مطهرة منابته الروحية، ورافعة أعماله التكوينية إلى حيث محل الصفاء والامتثال لطاقة الحب والسماحة الإنسانية.

"{**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ**}(**فاطر**/10).

ذلك أن التصوف بمفهومه الأساسي هو عروج الإنسان من حقيقته السفلية المتدنية الممتلئة بالكثافة إلى حقيقته العلوية اللطيفة السامية التي انبعثت منها، هذا العروج يستدعي سمواً أخلاقياً بالدرجة الأولى وأعلى مظهر للسمو الأخلاقي هو الانسجام مع الوجود والحياة بحسب ما هما عليه.

وفي عصرنا المتسّم بحالات التشتت والاقتتال والتمثيل بقيم الأخر، وأفول السلطة الإنسانية عن ساحات العمل البشري، لا بد من العمل الجاد على إبراز القيم الإنسانية الأخلاقية ومنها؛ قيم التسامح كمحرك أولي نحو تنقية الداخل الإنساني من شوائب عدم تقبل الآخر، وعدم التسامح المتمثّل بالتكفيرومن ثم الإلغاء والقتل والقيام بكل ما نهت عنه الأديان وشرائع حقوق الإنسان العالمية. وتظهر دعوة القرآن واضحة وجلية إلى الإنسان محدّدة له معالم الطريق السليم والأحسن في مقام تذليل العقبات أمام الاختلافات الفكرية، وفي كل مجال من مجالات الصراع في الحياة: {...**ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**}(**فصلت**/34).

وفي قوله تعالى: {**وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْإِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوّاً مُّبِيناً**}(**الإسراء**/53).

هذه الآيات تبيّن الأساليب المنهجية والعقلانية لصوغ مبدأ التسامح في العلاقات الإنسانية، وذلك بعد تشخيص أسباب عدم التسامح أو اللاتسامح الثقافية والاجتماعية والدينية والسياسية وغيرها، والتدقيق في الجذور الرئيسية للتمييز والعنف والاستبداد في المجتمعات، لاسيما مع الآخر المُختلف، دون تأثيم أو تحريم أو تجريم، ذلك أن المجتمع البشري بحاجة إلى نشر وتأصيل قيم التسامح كمنظور إنساني وأخلاقي، لأنه لا يمكن أن يحصل على أي تقدّم داخل المجتمع الدولي والإنساني من دونه، ما يفقده القدرة على الخروج من غلواء التطرف والتعصب واللاتسامح، والتحرّر النفسي والفكري من تبعات اللاتسامح لا يكون إلاّ بتعميم فكرة قبول الآخر، حتى وإن تناقض مع رأي العام السائد.

1--الجذور المعرفية والفكرية لمفهوم التسامح.

إن التسامح يرتكز إلى مبدأ فلسفي وهو القول بالوحدة الكونية والإنسانية، بحيث يقبل هذا المبدأ بالفروقات والاختلافات الدينية والثقافية على أنها طرق أخرى في فهم الله والإنسان والكون: فالتسامح ليس مساومة فكرية أو دينية، ولا يلغي الخصائص والمميزات الفردية ولا يقفز فوق الفروقات الحضارية والدينية؛ أنه الاعتراف الهادف بوجود التباينات ومن ثم احترام هذه التباينات باعتبارها إثراء للوجود البشري ودعوة إلى التعارف والتثاقف:{**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...**} (**الحجرات/**13).

و الشرط الأساسي للتسامح الديني هو المعرفة ؛ معرفة حقيقية للذات وللتاريخ وللهوية ثم معرفة الآخر تاريخا وثقافة وفكرا، وعليه فإنّ التسامح لا يستقيمإلاَّ على قاعدة المعرفة الرصينة، فالجهلاء لا يتسامحون ولا يتحاورون؛ لأنهم لا يملكون معرفة ما يلتقون عليه أو يختلفون فيه ليتحاوروا على تقريب الفكرة الإنسانية في أصول الالتقاء.

أمّا التقاءالأديان على تاريخ الإنسان بصفته خليفة الله على الأرض واعتباره كائنا حراً ودعوتهما إلى مشترك إنساني يقوم على قاعدة العدالة، إنما يشكل منبعاً ومصدراً لفكرة التسامح الذي يغتذي من مصدر الهي يكفي المؤمنين أن يعيشوا ويلتزموا الكتب السماوية بصدق حتى يحققوا في واقعهم الحياتي اليومي ما تدعوهم إليه كتبهم المقدسة في أن يكون مسلماً حقاً أو غير مسلم، وهذا يحفز على الارتقاء في الإيمان إلى المقاصد العليا، والإعلاء من قدر الإنسان ورفض استغلال أو الاستقلال من كرامة الإنسان كونه مخلوق على صورة الله.

2- قيم التسامح

أ– قيمة التسامح الديني تتمثّل في كونه يقتضي الاحترام المتبادل:

إنّ قيمة التسامح الديني تتمثّل في كونه يقّر بالاختلاف، ويقبل التنوّع، ويعترف بالتغاير، ويحترم ما يميز الأفراد من خلال معطيات نفسية ووجدانية ثقافية وعقلية، وبقدر ما يختص به كل شعب من مكونات امتزج فيها قديم ماضية بجديد حاضرة ورؤيتهلمستقبله، فهي سبب وجوده وسرّ بقائه وعنوان هويته.

ب– قيمة التسامح الديني تتمثّل في كونه يقتضي المساواة بالحقوق:

إنّ قيمة التسامح الديني تتمثل في كونه يقتضي التسليم المطلق بأنه إذا كان لجماعة ما وجود يقتضي الاحترام ومراعاة حفظ وجوده فللآخروجود يلزم من يلتقي معه أن يحفظ

وجوده ويحميه.وإذا كان لهم دين له حرمته فللآخرين له حرمته، وإذا كان لجماعة ما خصوصيتها الثقافية لا ترضى الانتهاك فللآخر خصوصيته التي لا تقبل المس أبداً.

ج– قيمة التسامح الديني تتمثل في كونه داعماً لإقامة مجتمع مدني.

التسامح الديني يعّد أرضية أساسية لبناء المجتمع المدني وإرساء قواعده الحقوقية؛ فالتعددية وحرية المعتقد وقبول الاختلاف في الرأي والفكر وثقافة الإنسان واحترام سيادة القانون كلها قيم إنسانية لا يمكن التفريط بها أو المساومة عليها، ما يعني أن التسامح هواتخاذ موقف ايجابي فيهاقرار بحق الآخر في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية. وعليه فالتسامح الدينيمسؤولية قيمية وواقعية للإقرار بالحقوق والتعددية والديمقراطية وحكم القانون، وهوأمر ينطوي على رفض الدوغمائية والاستبدادية، والإقرار بحق كل أإنسان بأن يتمسّكبمعتقداته، ومناط هذا الإقرار هو التسليم بواقعية الاختلاف بين البشر إن على مستوى الطباع أو المظهرأو السلوك أو على مستوى القيم والقوميات والأديان والأصول، فهم لهم الحق والمساواة في العيش بسلام، وهذا يعّد الخطوة الأولى لتعميم مبدأ التسامح.

وهكذا؛ نستخلص أن التسامح يستوجب الاحترام المتبادل، ويستلزم التقدير المشترك ويدعو إلى نشر ثقافة التعارف والتقارب بين الأفراد والشعوب، ما يفرض التعامل في نطاق الدائرة الموضوعية من دون المسَاس بدائرة الخصوصية من غير إثارة لحساسيتها وانتهاك لحُرمة ذاتيتها، وهي دائرة تبادل المعارف والمنافع والمصالح الفاعلة التي يعود مردودها بالخير على الجميع.

إنّ تفعيل التسامح فكراً وواقعاً وممارسة وسلوكاً قيمياً، وبكل ما تعنيه الكلمة من عنصر مواجهة مقابل مفاهيم التشدّد والتعصب والانغلاق والانحياز والعداء والإفراط والتفوق على الآخرين، ولاسيما في الأفكار والآراء والقيم الدينية منها والتاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية والعرقية، ساهم في إقرار مباشر بمبدأ الاختلاف وقبول الآخرين أو تأكيد ثابتة حق الاختلاف في الاعتقاد وفي حرية التفكير، على الرغم من عدم الاتفاق معهم عقيدياً وفكرياً وقيمياً.

فإنّ الحق في الاختلاف يحيل إلى معنى آخر للتسامح؛وهو التحمّل والذي يعني قبول الآخر بكل ما يحمله من سلبيات على مستوىالفكر.

بما أنّ التسامح يمثّل شكل التعايش العقلاني للقيم، والحال هذه تصبح مهمة تأسيس منظومة القيم وتعايشها الطبيعي هي الصيغة العلمية الضرورية للتسامح نفسه. فلكل أمة وثقافة منظومتها الخاصة في تأكيد وتفعيل مفردات التسامح، وهو الأمر الذي يجعل

من أكثر المنظومات القيمية تسامحاً جزءاً من معاناة لأمم نفسها ومن ثم لا يمكن لأيّة منظومة مهما بدت راقية في تأسيسها العقلاني قادرة على أن تكون منظومة كونية، وهو ما للتسامح من قيمة نسبية ومطلقة.

أمّا التسامح الصوفي من منظور أهل الطريقة؛ فهو يتجاوز الدلالات الظاهرة إلى ما هو باطني جواني وأعمق إنسانية؛ يقصد به الأخوة البشرية والمحبة الكونية والعشق الرباني والعفو الأخلاقي، والإحالة على وحدة الأديان والعقائد...ما يعني قبول الأخر مهما كانت جنسيته أو ملّته أو إثنيته أو عقيدته أو لغته أو فئته الاجتماعية، فالصوفية نزعة أخلاقية ربانية المقصد.

وقد أشار إلى مكامن هذه الحقيقة الشيخ العارفأحمد بن مصطفى العلاوي (العلاوية)* **"ما كثرت مساوئ النفس إلاّ لتستر أنوارالقدس"**(1) معتبراً أن الذنوب الموسومة بعدم قبول الأخر ما هي إلاَّ حجب يرفعها الكبرياء وحب الذاتوالتفاخر في مقابل قبول الأخر والاعتراف بوجوده شريكا استخلافياً في الساحة الإنسانية، ويؤكد العلاوي ذلك بالاستعدادات: **"وهل في استعداد الإنسان ما يهديه إلى إدراك كنه معنى الإنسان أمّا على القياس فمتعذر...لأناالإنسان ليس في استطاعته أن يدرك ما هو به إنسان إلاّ إذا رفعه الله إليه"**(2)، فرحلة الفرد سفر في الكشف عن مخزون القيم الربانية، ما به يكون الإنسان إنسانا نفعّا لنفسه وغيره. هذا ما قدّمه صاحب الطريقة العلاوية؛ والتي تعدّ فرعاً عن الطريقة الدرقاوية الشاذلية، المنسوبة إلى الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة المشهور بلقب العلاوي (1934–1869)، أسسها سنة 1914 في مدينة مستغانم حيث الزاوية الأم في حي تيجديت بمستغانم. وما يعرف عن الطريقة العلاوية أنها طريقة عصرية في أساليبها التنظيمية لكنها من حيث المنهج تحافظ على نفس أركان التصوف كما وضعه الأوائل كالذكر والخلوة والمجاهدات والاهتمام بالأوراد. يقول الأستاذ أبو القاسم سعد الله: "تعرف طريقة الشيخ ابن عليوة بأنها طريقة عصرية، عند البعض، لماذا؟ لأن الشيخ استعمل وسائل حديثة لنشر أفكاره وتعاليمه: وسائل لم تستغلها الطرق الصوفية الأخرى المختبئة خلف حيطان الزوايا والخلوات والعبادات الليلية والسرية. أما الشيخ ابن عليوة فقد اشترى مطبعة للزاوية، وأسس صحفا كانت تنشر نشاطه. ومن أشهر الصحف التي صدرت عن الزاوية العليوية صحيفة أسبوعية تسمى (لسان الدين) وصحيفة (البلاغ الجزائري) الأسبوعية أيضاً. وقد اهتمت الأخيرة بشؤون الجزائر السياسية والوطنية، وكان لها آراء صريحة لتّْييد الجامعة الإسلامية واليقظة الوطنية وقد وقفت ضد الاندماج وأنصاره، وضد التجنيس، ودافعت بشدة عن اللغة العربية"(3).يضاف إلى

ذلك مقاومة التنصير في الجزائر وخارجها ومواجهة الحركة الإصلاحية بقيادة جمعية العلماء المسلمين، التي هاجمت المرابطية ولم تفرق في المواجهة بين الطريق الصوفي الصحيح وبعض أدعيائه، وكذلك وقف الشيخ العلاوي ضد الحركات المعادية للأديان كالشيوعية وتقليد عادات الغرب في طريقة الحياة، هذا في عهد مؤسسها واستمرت الطريقة بعده بنفس النشاط والأهداف مع الشيخ عدة بن تونس (1898م1952–م) المنزل من شيخه منزل الابن، كما كتب الشيخ العلاوي في وصيته التي تركها بعدهوهكذا مع بقية شيوخ الطريقة إلى اليوم.

من المسّلم به أنّ الطرق الصوفية ارتقت ارفع المراتب في المجتمع الجزائري، فقامت بالدور الفاعل في معظم الأحداث، وكان للفكر الصوفي الطرقي تأثيراً كبيراً على الحياة الاجتماعية والثقافية، بحيث وصل عدد الطرق إلى ثلاثين طريقة صوفية؛ وهي لا تزال من أهم الطرق الصوفية في العالم وعرف من هذه الطرق : الطريقة التيجانية – الطريقة السنوسية – الطريقة الشاذليةوالطريقة العلوية(4)، واهم ما يجمع هذه الطرق هو المحافظة على الهوية الإسلامية الجزائرية على الرغم من تأكيدها على الجانب الروحي والعلمي.

كما أنّ الطرق الصوفية صاحبة الفضل في استمرار الأفكار الصوفية، وكذلك الحفاظ على الإسلام واللغة العربية.

بدأ التصوف في الجزائر تصوفا نظريا ثم تحوّل واتجّه إلى الناحية العلمية في القرن العاشر، وأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا والطرق الصوفية، وقد أسهمتعوامل عدّة (فكرية وسياسية واجتماعية) في انتشار التصوف واستمراره في الجزائر.

و المشهور عند الصوفية أن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، فلذلك تعددت أساليب معالجة أدواء النفس، والحق في ذلك ما قاله الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي: هو **"من... يهذب نفوس أتباعه من المريدين حتى يكون هواهم تابعا لمرضاته ومن لم يهذب نفسه بعيد عنه أن يهذب نفوس الناس"**(5)بل يمكن القول؛ أنّ الطريق الصوفي هو **"الشيخ"**نفسه فبدونه لا معنى للطريق، لذلك كانت تسمى الطرق بأسماء مؤسسيها، فالطرق على حسب من أبدعها فيعين الأوراد والرسوم والتكاليف التي من شأنها أن تخلص المريد من قيد النفس إلى فضاء الحرية.

وعليه يقدّم الصوفي نفسه(6)– بالإضافة إلى كونه مهذب نفوس مريديه– كمصلح ديني من مهامه تجديد أمر دين هذه الأمة وتبليغ الإسلام إلى الناس وحفظ الروحانية التي تزخر بها شريعة الإسلام، فالصوفي الحقيقي ليس هو الذي يعزل نفسه وغيره بين

جدران زاويته ويعتني بالرسوم والأوراد من دون العناية بالمجتمع الذي لا يمكن إهماله. فالمجتمع هو مجال تفعيل تعاليم التصوف التي يقتضيها القرآن الكريم وسنة نبيه (ص) لأنّ العمل الروحاني يتطلب جهوداً ضخمة من أجل أن يتم له النجاح فلا تأخذ الأساليب المتنوّعة من قبل الصوفي على نحو الخروج من دائرة الضابط الروحي للطريق الصوفي، في مجال الحياة بكل أبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، يقول الشيخ خالد بن تونس: "طريق التصوف هو طريق عملي يتماشى تماما مع الحياة، لأجل إيجاد حلول، يجب القيام بالعمل، ومقاومة الأمور، ومواجهة المشاكل كل ذلك بميزان، وهذا لا يعني بطبيعة الحال الارتماء بالجسد والروح في أحضان الحياة المادية إلى حد الغرق"(7). وفي هذا الموضوع يقول الصوفية دائما: "تعاملوا مع الدنيا بأيديكم، ولا تدعوها تدخل أبدا إلى قلوبكم، لأن الأيدي تغسل، أما القلوب فلا"(8).
وأكثر ما يكون الصوفي في منهجه مخالفا للمألوف في تناول مفردات الحياة، فهو يعتبر أنّ جهاده ضد المستعمر ومقاومته له تختلف عن المعنى المتبع في يومنا من جهة توظيفه لأغراض إيديولوجية وسياسية، إنما يمارسه في جميع الميادين وضد النفس، بل حتى من خلال الحياة المادية لمقاومة الأزمة الاقتصادية والفقر والأمراض الحديثة... فعلى المريد أن لا يكتفي بالقيام بمجاهدة نفسه بل عليه كذلك أن يخدم الإنسانية وأن يكون شاهداً على الحقيقة الربانية، وأن لا يكون تحققه باطنياً فحسب ولكن أيضاً في الخدمة.

أرجحية التسامح في وجه الظلم

وبناء على ما سبق نقارب مسألة مقاومة المستعمر، فالصوفي حينما يقبل على ظاهرة الاستعمار فهو يدخلها ضمن تحققه الروحاني ولا يفصلها عن جهاده النفسي الذي لا يتوقف ما دام حيا، فالمستعمر مظهر من مظاهر الظلم الذي يرشح عن النفس الأمارة وهو بنية متكاملة يصعب اختزالها إلى مجرد محتّل يجب إخراجه، بل كيف نستأصل جذور الشر من أنفسنا ونحن نواجه هذا الشر؛ بمعنى يجب أن تكون المقاومة أخلاقية بامتياز، وهذا لا يعني عدم الغيرة على الأمة الإسلامية إذا غزاها محتل، فمن حيث المبدأ المحتل محتل وغاصب لكن كيفية مواجهته هي المشكلة، وهي عملية لا يمكن عزلها عن الثوابت الصوفية التي تجعل مبدأ الإحسان في كل شيء في الصراع وممارسته أو السلم ومقتضياته، لأن الصوفي يتعامل مع المفردات تعامل مسؤول أمام سائل يقدم له الحساب، والسائل من؟ إنه الله تعالى الحاضر الناظر وهذه مملكته، وهي الإنسانية جمعا فلا يشفع له أن يستعمل كل الوسائل مهما كانت.

وعليه يمكننا القول بأنّ الشيخ العلاوي كان مفكرا عميقا وزعيما إصلاحيا يسعى إلى تجديد التعاليم الإسلامية وصيانتها، ويسعى فوق ذلك لكي يسترد الدين ما فقده من حيث العمق، فكتب الشيخ قائلا: **"لو نطق الإسلام لاشتكى إلى الله، ولأحصى كل الشرور التي حلت به"**(9)... لذلك شرع في نشر سلسلة من المقالات تحت عنوان (حالة مسلمي الجزائر) في اثنتي عشر حلقة حلّل فيها حالة الإسلام والمسلمين في الجزائر، ... فدعا إلى تطهير الإسلام من الشوائب والنهوض بالمجتمع الجزائري الذي وصل إلى درجة من الضعف والجهل والانحلال الخلقي ما لا نجد له نظيرا في البلاد الإسلامية"(10)، وفيكتاباته كان يؤكد على الاهتمام بالجانب الديني والاجتماعي، والتي كانت موّجهة للدفاع عن الدين الإسلامي، والطرق الصوفية التي تعرضت لهجمات كثيرة، متهمة إياها بالدجل والشعوذة والبدع(11).

وهكذا بات واضحاً أن التسامح بشكل عام والدينيبشكل خاص مطلباً إنسانياً دَعَت إليه الأديان كافة دون استثناء، وكيف لا تدعو إليه وقد أرادته الحكمة الإلهية واقتضته الفِطرة الإنسانية واستوجبته النشأة الاجتماعية وفرضته المجتمعات المدنية وتُحتّمه الثقافات فيما تحتاج إليه من قِيَم حضارية. لذلك علينا الاندفاع في هذا الجو من مسلمة أنّالأديانبذاتها ليست مورد الاختلاف وإنما منشأ الاختلافيكمن في عُقم إفهام بعض القائمين عليها ولا زالت المفارقات بين المبادئ والممارسات الواقعة هنا وهناك لا تُحصى.

التسامح الديني يتطلّب الاحترام المتبادل ويقتضي التخلّي عن الأساليب الإقصَائية.على مستوى الأقوال من قبيل..طريقنا الحق والخير، وغيرنا كافر ولا يحق له السلطة بأي نوع من أنواعها وغيرها من القضايا التي لا يستسيغها التعامل المدني المعاصر. ثم إنّ التلاقي ومنطق الوحدة لا تكون إرهاصاً لمستقبل أكثر اطمئناناً وأشد تضامناً إلاّ ببلورة القيم الكونية وتفعيلها واتخاذها المُنطلق والمرجع. ولا يتيسّر هذا إلاّ بتضامن مبادئ الأديانالقيمية، وتعاون جهود الثقافات الواعية القادرة على خلق فكر حضاري يتوارى خلفه كل خطاب يُشوّه المقدّس، ويغتال العقل ويُصادر الحرية ويجذب إلى التخلّف ويتنكّرللإبداع، ويحاول عبثاً أن يلفت التاريخ إلى الوراء. إن الحرص على خلق عالم جديد خال من حقد العنصرية العرقية، وبغضاء التقاتل الديني هدف كوني إنساني يتطلّب مبادرات جادة وفاعلة.

يبقى أن القِيم الكونية تحتاج إلى تضامن ونضال دؤوب، وعلى الرغم مما يُعيقه من صراع تغذيه مكائد تسلط القوى العالمية المتخذة من تخلف دول العالم الثالث مطيتها للوصول لأكبر حملة استعباد أممي تشهده البشرية على الرغم من ذلك تبقى النظرة الأكثر شفافية

تتجه نحو المؤسسات التربوية والثقافية والعلمية والجمعيات الحكومية وغير الحكومية في العالم إلى أنسنت أهدافها وتوحيد منطلقاتها وتكاتف جهودها.
ويبقى السؤال إلى متى تبقى مياه قيمنا الإنسانية أصل وجودنا وتكويننا راكدة في مستنقعات الجهل والاستعباد والأسر الدنيوي؟ متى تتصوف قيمنا لتلتقي بطهرانية الأفعال فترفع بيضاء من غير سوء؟!

هوامش

- **القرآن الكريم.**

*هو الشيخ أبو العباس أحمد بن مصطفى بن عليوة المعروف بالعلاوي المستغانمي مولداً ونشأة، ولد بمستغانم عام 1869م وتوفي بها سنة 1934م، تعلم مبادئ الكتابة وسور من القرآن على يد والده الحاج مصطفى، الذي كان معلما للقرآن الكريم، فانتهى به الحفظ إلى سورة الرحمن، ثم اضطر إلى ممارسة التجارة ليعول عائلته خاصة بعد وفاة والده، وهو في سن مبكرة، إلاّ أن ذلك لم يمنعه من الانكباب على ملازمة الدروس ليلا رفقة جماعة من الطلبة في الفقه، والتوحيد، والتفسير على يد جماعة من مشايخ المدينة، إلى أن التقى بأستاذه الروحي الشيخ سيدي محمد بن الحبيب البوزيدي، فلازمه إلى أن وافته المنية سنة 1909م، وكان قد قضى في صحبته نحو خمس عشرة سنة، فبويع بعده بالخلافة على رأس الطريقة الدرقاوية بمستغانم ونواحيها، حوالي عام 1909م، وخلال بداية العقد الثاني من القرن العشرين، أسس الطريقة العلاوية، معلنا بذلك عن ميلاد طريقة روحية جديدة في أساليبها، عريقة في أصولها، عراقة الرسالة المحمدية. فعمل خلال هذا الإطار إلى إبراز الزاوية في شكل يتلاءم ومستجدات العصر الحديث مع الحفاظ على دورها التربوي الروحي، فسارع إلى بناء زاوية جديدة تجمع جملة من المرافق من أجل تبليغ رسالته التربوية والاجتماعية كأقسام الدراسة والمطبعة والمخبزة، واستقطب إليها نخبة من العلماء في التفسير، والحديث وأحكام الفقهواللغة العربية. وقد أثرى الشيخ الحياة الفكرية بالجزائر، والوطن العربي والإسلامي عموما، بما خلف من آثار أدبية وأعمال جليلة اجتماعية ووطنية، واكبت نهضة الأمة الجزائرية في تلك الفترة بل وحتى نهضة الأمة العربية والإسلامية عموما.

1 – أحمد بن مصطفى، العلاوي، الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية، المطبعة العلاوية في مستغانم، ص(86).

2 – م.ن، ص(129).

3 – أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، بيروت، منشورات دار الغرب الإسلامي، 1998، ج4، ص.138.

4 – م.ن، ص(165).

5 – أحمد بن مصطفى، العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، المطبعة العلاوية بمستغانم، ط1989،2،ص(89).

6 – خالد،بن تونس، التصوف قلب الإسلام، دار الجيل الجديد، ترجمة معهد ألفاظ، ط1، 2005، ص(70)

7 – م.ن، ص(71).

8 – يحي، برقة، الشيخ العلاوي المؤلف والكاتب الصحفي ضمن، التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، ص(95).

9 – التصوف قلب الإسلام، م.س، ص(274–273).

10 – عوض الله بن حسن مصطفى، البحيصلي، من أعلام الإصلاح الديني الشيخ عدة بن تونس المستغانمي، المطبعة العلاوية، ص(44).

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

1. أحمد بن مصطفى، العلاوي، الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية، المطبعة العلاوية في مستغانم.
2. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، بيروت، منشورات دار الغرب الإسلامي، 1998،
3. أحمد بن مصطفى، العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، المطبعة العلاوية بمستغانم، ط1989،2.
4. خالد، بن تونس، التصوف قلب الإسلام، دار الجيل الجديد، ترجمة معهد ألفاظ، ط1، 2005.
5. يحي، برقة، الشيخ العلاوي المؤلف والكاتب الصحفي ضمن، التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي.
6. التصوف قلب الإسلام، م.س.
7. عوض الله بن حسن مصطفى، البحيصلي، من أعلام الإصلاح الديني الشيخ عدة بن تونس المستغانمي، المطبعة العلاوية.

La Francophonie entre le passé et le présent

Farah Chouman

La prépondérance dufrançais dans le monde est reliéeà la colonisation.Ce mouvement mondiale qui a accordéà la France sa domination en confiant l'Afrique, Le Liban et la Syrie à la tutelle française. Cette politique a coordonné cette force européenne aux autres continents par un pouvoir linguistique pittoresque : celui du français. Alors un tel concubinage s'est dressé entre les pays dominés et dominants provoquant un système d'échange, de contact et de de collaboration au niveau des rites et des traditions.

Durant la périodecoloniale, La France et son système linguistique ont connu un âge d'or bien triomphant. Les pays colonisés ont adopté le français avec une certaine transfiguration articulatoire .le cordon ombilical est étendu avec ces pays pour assurer l'endurance de la France .Le projet apparemment humain a planté ses racines dans la société pour prolonger ses ramifications dans tous les secteurs , administratifs ,juridiques, scolaires et médicaux .Une image brillante de l'occident s'est répanduegrâce au français .L'Afrique comptait sur les colons pour se révolter contre le système primitif et s'intégrer dans le modernisme, Le Liban veillait à imiter le modernisme occidental pour être le reflet de la France.

Dans ce parcours, La France a veillé sur l'installation de ses compagnies sur les territoiresdominés. Ses projets qui visaient à aider les populations sous-estimées dans le monde contredisaient parfois ses principes. Son privilège d'accaparer les fortunes étaientvisibles, pourtant elle a réussi à fortifier la puissance de sa langue qui demeure scintillante par sa richesse, émotionnelle

par ses expressions,séduisante par sa littérature et prestigieuse à tous ceux qui la pratiquent.
A un tel moment la pratique du français était une mine ardente et bien civilisée. Cette langue est un reflet de modernisme et d'inspiration culturelle, éducative, morale et humaine. Elle orientait les vœux des colonisés qui intensifiaient leur présence en occident pour s'attacher au développement technique et à la prospérité pourris dans leurs pays.
L'effort des français se traduit par la création d'une entité qui regroupait tous ceux qui maitrisent cette langue. Dans ce contexte la Francophonie a vu le jour avec Léopold Sédar Senghor, Habib Bourguiba et Sihanouk dont le siège est Paris pour accroître le nombre des locuteurs francophones et assurer le partage des valeurs humaines.
Dans ce cadre la Francophonie se définit selon la rousse par :
« L'ensemble des pays qui ont en commun l'usage, total ou partiel, de la langue française »[1]
Ce dispositif réunit 88 états qui partagent le pouvoir du français, présentent des solutions aux pays en difficultés, chercheà établir la paix et la conciliation entre les nations. Toutes ses missions ont été admises aux représentants des pays francophones (OIF) pour aborder les entraves, aider les pays traumatisés par la pauvreté et la guerre et assurer leur ancrage dans le développement durable.
Ce fruit productif de la colonisation qui rassemble tous les pays francophones a connu un succès remarquable. Il a bien étalé le pouvoir linguistique et aimpliqué sa culture dans tous les établissements éducatifs.
Par contre, actuellement la Francophonie revêt une portée rénovatrice hors du concept colonial. Elle prend l'image d'un réseau de communication entre les communautés qui pratiquent avec les pays colonisés la langue des colons. Cette pratique linguistique est véhiculée par un système de normes culturelles et de valeurs morales pour forger l'identité laïque loin du racisme qui abime les rapports humains.
Ce nouveau concept de laïcitévise à construire une identité qui rejette les nationalités, refuse les signes religieux et entrave le traumatisme existentiel, qui est le véritable produit des actions humaines.
Malgré l'accroissement du nombre des pays qui marquent leur ancrage dans l'OIF,(Organisation internationale de la Francophonie) la pratique du français dans le monde a connu un certain redressement, ceci est dû à de multiples facteurs politiques, socio communicatifs et à la fois psychiques.
Ainsi le ravage de l'anglais avec le chinois est l'une des contraintes qui menace l'âge d'or du français dans le monde entier. D'une manière plus claire, ce recul

s'explique par une incapacité de faire face à ces deux forces géantes qui tracent l'avenir des milliers de citoyens, orientent le parcours numérique et contrôlent le pouvoir financier.
En fait, la gestion du marché du travail est maintenue par l'usage linguistique de l'anglais devenu une langue universelle par l'absence de ses complications grammaticales et la facilité de sa maîtrise articulatoire.
Alors, le patrimoine linguistique du français qui a conservé sa domination pour plus d'un siècle commence à se décliner en faveur d'une langue mondiale dont l'oral est facilement parlé et l'écrit aisément maîtrisé.
Malgré les barrières qui menacent la pratique de cettelangue, elle continue à se répandre dans les cinq continents du monde à travers le rôle des organisations internationales francophones.
Elle demeure la première dans le continent africain, la plus pratiquée au canada avec un recul visible au Liban.Cette langue par son tissu sémantique et sa portée rhétorique évoque l'histoire de toutes les civilisations qui se greffent dans la mémoire des nations pour observer les changements qui touchent leur existence et marquent leur mode d'évolution.
Les conférences qui se sont multipliées dans les contrées francophones et à Paris ont insisté sur l'enjeu de l'OIF dont les principes s'ouvrent sur une nouvelle voie et dépassent le secteur linguistique. A travers le français, les pays membres ont essayé de trouver des solutions efficaces aux problèmes désastreux qui rongent le monde et ruinent son évolution.
Le centre d'intérêt de toutes les conférences repose sur les principes démocratiques, la valorisation des valeurs humaines, le respect d'autrui et les droits de l'homme.
Leur déroulement dans plusieurs pays est un signe de partage et de confirmation à la fois de ces normes pour assurer la productivitéfinancière ,contribuer au développement durable des pays et conserver l'endurance de la pratique du français.
Beyrouth, Dakar,Québec et tant d'autres cités et pays ont reçuà bras ouvert les membres représentants des pays francophones à partir des années1970.
Beyrouth, lacapitale libanaise a eu l'honneur d'accueillir sur son territoire en 2002 51 chefs d'état.Les rapporteurs ont présenté ainsi le plan du travail de cette organisation qui lutte pour pacifier les rapports humains, combattre les crimes et accorder aux hommes leurs droits tout insistant surles aspirations des peuples d'avoir leur propre liberté sans contrainte.
Dans ce cadre, toutes les déclarations majeures ont appelé à la concrétisation d'un projet qui humanise la mondialisation anglaise dans ses actions et par ses actes.

La politique ambitieuse des pays membres de la Francophonie cherche à accorder l'indépendance à toutes les nations privées de leur liberté et à tous les territoires occupés par les attaquants.
Les procédés discursifs ayant un tissu sociopolitique par le biais de la langue française appellent au lever d'un nouveau monde et à la révolte contre les actes de violence par l'opération d'entente et d'accord loin des discriminations raciales et politiques.
Le français est devenu un rempart de paix, ses expressions sont des ingrédients qui assurent la sécurité et ses outils grammaticaux un principal vecteur pour le fonctionnement de nouveaux régimes. Tel que Borzeix l'admet :
« Un instrument de libération, derésistanceà toutes les formes de domination et d'uniformisation du monde »[2](Borzeix,2007,p.503).
Ce discours parait contraignant au principe de Xavier Deniau. Dans son ouvrage intitulé « La Francophonie », il admet une certaine complexité à ce terme dont le contenu parait étrange sur les divers plans :
Linguistique : destiné uniquement « aux personnes qui parlent la langue française »
Géographique : définissant « L'identité territoriale et continentale de ceux qui la pratiquent ».
Spirituel : Marquant « L'appartenance à une même communauté où les individus se partagent les mêmes valeurs ».
Dans cette perspective Sanaker établit aussi une différence entre les deux termes qui se prononcent de la même manière mais s'écrivent différemment :
« Francophonie « F »« francophonie « f » minuscule .
La Francophonie renvoie à « une communauté de pays ayant établi une collaboration associative et politique où le français est la langue commune de travail et de communication »[3].
La francophonie « réfère à l'ensemble des peuples parlant la langue française à travers le monde »[4]
(John Kristian Sanaker,La Francophonie : une introduction critique, Oslo, Unipub forlag et Oslo Académie presse,2006.p :277)

Sanaker montre que ces deux francophonies paraissent bien différentes mais non opposées en donnant l'exemple de L'Afrique qui compte le plus grand nombre de locuteurs francophones et des institutions de la Francophonie et c'est grâce à cette Afrique que le Français continue à garder son importance sur la scène internationale.
Dans cette optique, il est bien important de catégoriser les locuteurs

francophones dont leur maîtrise linguistique dépend des facteurs géographiques et des conditions politiques. Ainsi cette identification s'attache à une diversité de statuts :
Le français conçu comme langue officielle tel est le cas de la France et de la Belgique.
Le français comme langue officielle seconde et c'est le cas de la quasi-totalité des pays africains.
Le français d'usage mais non officiel pratiqué en Afrique subsaharienne (Algérie, Maroc, Tunisie).
Toutes les différences qui touchent la définition de la Francophonie n'empêchent pas l'unicité de ses principes ni l'extension de ses valeurs qui insistent sur l'acceptation de l'autre.

L'ouverture à Autrui :

La différence étendue au niveau de la morphologie et du contenu des deux termes a été totalement effacée dans les propos des membres de l'OIF et les représentants des pays francophones pour marquer une étape révolutionnaire dans le parcours de cette Francophonie qui doit se distinguer de la Mondialisation par la mission qu'elle se charge de répandre et son impact sur la scène mondiale.
L'acceptation de l'autre est relié à l'ouverture à sa civilisation,au respect de ses traditions, à l'estime de sa peau, et à la confirmation de ses droits. Toutes ses valeurs sont un fil conducteur qui dirige l'opération de changement pour une construction constitutionnelle d'un nouveau monde.
Telles sont les proclamations approuvées par l'OIF qui cherchent à :
« Promouvoir la langue française et la diversité linguistique et culturelle.
Promouvoir la paix et la démocratie et accorder aux hommes leurs droits.
Développer les coopérations économiques au service du développement durable » [5]:
(ibid,OIF,mars 2020)
Dans cette dimension, l'espace francophone se transforme en une citéidéaleouvrant une nouvelle voie au monde. Le fonctionnement de cette cité repose sur une réforme optimiste où les droits de l'homme sont bien appliqués, les assurances médicales sont procurées, la bonne nutrition persiste, la scolarité est gratuitement fournie pour une bonne survie des nouvelles générations.
Cette visée sociale est un privilège essentiel dans les valeurs francophones. Elle s'inspire de plusieurs facteurs encadrés par la culture et l'éducation et à travers les trésoreries littéraires qui marquent l'attachement à la francophonie.

La conférence qui s'est déroulée à Beyrouth en 2002 dont le thème « Le dialogue des cultures » diffuse un bilan bien structuré où la culture et l'éducation sont le centre d'intérêt capable de rénover le monde, d'innover ses normes et de contribuer au fondement d'un nouveau mode de vie.

Dans cette nouvelle modalité, les langues s'échangent, les esprits se parlent et les cultures se communiquent.

Au fil de ces dernières années, la Francophonie a déclenché une révolte bien claire par sa manière de diriger les contrées, et les matières culturelles exploitées pour tracer un nouveau profil francophone mûri d'espoir et œuvré d'échange.

En effet,La faculté langagière maintient l'entreprise culturelle par un courant de variété littéraire qui s'ouvre sur une mosaïque de portées filmiques, cinématographiques et des écrits dont leurs produits sont une matière de communication entre toutes les aires géographiques francophones.

Dans ce laboratoire de variété culturelle, toute sorte de développement et d'innovation s'articule à l'enseignement et à un nouveau système d'apprentissage.

Cependant, toutes ces inventions n'ont pas réussi à sauver le déclin de la langue française qui séduit ses pratiquants par la douceur de son articulation et la valeur de ses principes.

Le dernier recensement effectué en 2010 ne montre aucune statistique fiable. Les chiffres communiqués à L'OIF annoncent que « les personnes totalement francophones représentent 18% de la population et celles partiellement francophones 20% les premières ont une excellente maîtrise du français, les secondes une connaissance sommaire »[6]

Cf. Langue française dans le monde en 2010.OIFNahan2010.

Au Liban, la culture francophone remonte à la période du mandat où le pays des cèdres était sous la tutelle française. Un grand nombre d'institutions a fortifié l'usage de la langue pour plus d'un siècle par les missions et les écoles religieuses répandues dans toutes les régions libanaises.

Cependant le pays des cèdres souffre actuellement d'une forte dégradation de la langue française. En effet l'anglo-américain a récemment connu un ravage prépondérant surtout au sud du Liban. Ceci est dû à une pluralité de facteurs.

Tout d'abord le système d'apprentissage qui capte les nouvelles générations par les facilités qu'il procure. La plupart des élèves se tournent d'avantage vers l'anglophonie à cause des techniques et des méthodologies acquises surtout à l'oral.

Actuellement le coût élevé de tarifs de certaines écoles est défavorable aux capacités financières. A ceci s'ajoute la forte augmentation des manuels

emportés de la France en Euro (Magniard, Hachette…).
Ainsi la forte crise économique qui a dévoré le Liban dans les années 2019 a réduit le nombre des écoles françaises surtout au sud à l'exception de certains établissements bien réputés à Beyrouth et au Mont Liban (Missions laïques, collège des pères Antonins…)
L'anomalie s'avère désastreuse dans le champ de l'enseignement scolaire. La plupart des professeurs qualifiés ont déjà quitté le pays à la recherche d'une bonne survie surtout en Afrique ou en France.
L'absence d'un pont établi entre le français socio communicatif, scolaire et le champ de spécialité est une véritable entrave qui assure la déchéance de la pratique linguistique française.
En tant que langue de travail, le français perd son essor. Les élites libanaises sont formées à l'anglophonie. Puisque la mondialisation économique s'exprime en anglais. L'instauration de l'anglais ravage tous les champs : commercial, publicitaire et même médical. Toutes sortes de produits sont exposés au pouvoir linguistique et financier de l'anglais ayant une unité d'achat en dollars. Les publications et les affiches publicitaires et numériques lancent leurs produits et leurs titres en majorité en anglais.
Les billets d'avion et les annonces des compagnies comme MEA se tiennent en anglais, ce qui pousse les citoyens à renforcer majoritairement le contact avec cette langue.
Les opportunités du travail à l'étranger surtout aux pays du Golf (Jordanie, l'Irak et le Kuweit) longtemps soumis à la tutelle Britannique et à l'orbite de l'Amérique pousse les jeunes libanais à la fréquentation de cette culture linguistique.
Tous ces facteurs ont contribué au glissement du français qui a occupé pour des années le statut d'une deuxième langue maternelle par cette triade arabe-français –anglais.
Le vieillissement des élites chrétiennes qui ont installé la culture francophone dans le pays aprovoqué le recul de ce pouvoir linguistique, certains fondateurs ont quitté le pays pour résider en Afrique ou en France.
Ainsi, le recul du français dans les enceintes francophones comme le Liban sonne le glas à un plan de remédiation urgent pour la réhabilitation de tout un système culturel et à la fois communicatif. Dans cette optique, il s'avère indispensable de noter que le champ culturel renvoie à toute une civilisation qui parait menacée au profit de l'ascension de l'anglais.
L'ambassade de la France en collaboration avec l'institut français ont travaillé sur la modification du système éducatif. L'exigence de l'enseignement du

français comme langue étrangère est adopté dans les écoles du secteur privé d’une manière bien développée.
Certains établissements qui s’intéressent au plurilinguisme ont égalisé le français et l’anglais en accordant les mêmes périodes d’apprentissage à ces deux langues. De cette manière le bagage linguistique sera varié et enrichissant.
Toutes ces mesures prises reviennent au principe de la francophonie qui appelle au fonctionnement d’un répertoire linguistique bien diversifié. Cette démarche capte l’attention des apprenants et sera conçue comme un sauvetage au françaisqui rejette ses derniers soupirs.
L’ouverture de la Francophonie au pluriluingsme s’explique dans le champ universitaire et à la fois scolaire en France. Parmi les matières optionnelles comme l’Espagnol, l’italien et tant d’autres langues, l’élève français aura accès à l’apprentissage de la langue anglo- américaine.
Aussi bien le cadre universitaire s’attache au plurilinguisme.Certaines universitésfrançaisesdiffusent leurs cours en anglais surtout les études supérieures. Pourtant ce système est bien conditionné. Il se soumet aux normes de l’institut français qui oblige les étudiants à faire des sessions de formation à plusieurs niveaux pour avoir un passeport linguistique échelonné (A2,B1,B2,C1,C2) permettant aux apprenants de continuer paisiblement leurs études dans les universités françaises et leur accordant la chance d’avoir une opportunité de travail pour réaliser leurs vœux.

Ainsi, le fonctionnement du travail à l’institut français qui s’amplifie en plusieurs branches répandues dans toutes les régions libanaises (Beyrouth, Saida, Tyr Baaklin,Zahlé…) se fait selon des techniques développées sous le regard et la surveillance des pédagogues et de formateurs de haute qualité.
Et c’estdans cette veine que réside l’importance de la Francophonie qui consiste à « réveiller l’intérêt des élèves envers la variétélangagière et culturelle de la communauté ainsi que du monde environnant, les élèves sont guidés àapprécier les différentes langues et les cultures».[7]
(Opetushallitus,2014 :127, notre trad.)

La littérature française.
Le Liban est un foyer de civilisation œuvréd’une palette d’écritslittéraires. De nombreux auteurs comme Alexandre Najjar, Amin Maalouf, Nadia Tueini et tant d’autres ont rédigé des œuvres arabes d’expression française dans le cadre du postmodernisme qui envahit le pays. Tous ces auteurs francophones sont formés chez les jésuites ou dans les écoles françaises. Ils ont évoqué leur récit

de vie qui reflète leurs aspirations et dressent les événements politiques qui ont un impact remarquable sur leur mode de vie familial.
Toutes ces œuvres artistiques avaient impressionné la génération actuelle qui se contente de lire toute une période à travers les récits de vie. Lamia Alsaad a inventé un récit bio- autobiographique qui évoque l'histoire de sa vie où elle mène une quête à la recherche du passé d'enfance.
Cherif Majdalani par sa plume pittoresque et son style somptueux a illustré par le biais du françaisl'âge d'or de ses grands-parents, ses œuvres telle" l'histoire de la grande Maison ‘'ont eu de nombreux prix exaltants.
Ces ouvrages libanais ont fait l'objet de nombreuses études par l'application des approches littéraires qui nous permettent d'accéder à l'inconscient de l'auteur, de lire l'inédit, et d'analyser l'influence de l'environnement socio familial sur son état et son rapport avec les autres.
A travers ces ouvrages francophones, Le français est devenu une langue de socialisation, et la francophonie a brisé les barrières frontalières pour favoriser la communication entre les nations.
Saisir l'insaisissable, dompter l'indomptable et pénétrer aux profondeurs des esprits pour toucher l'invisible s'est fait par le français qui est le nerf vital de la culture.
Ainsi, les romans quiétaient parfois uniquement destinés aux spécialités universitaires sont intégrés dans le milieu scolaire. Les ouvrages de plusieursécrivains prennent la forme de certains extraits qui sont lus et analysés d'une manièrebien approfondie pour découvrir la richesse du français et s'approfondir dans la critique de la pensée.
Cependant, malgré les réformes culturelles bien intensifiées le nombre des lecteurs francophones libanais est en chute perpétuelle. Les adaptations filmiques en anglais s'inspirent de certains ouvrages français et se chargent de les diffuser en anglais, ce qui renforce le frein de l'usage linguistique.

La presse, les médias.

Le déclin de la langue française a touché aussi bien ce secteur qui est victime d'une anomalie apparente. Le français est presqu'absent dans les chaînes de télévision et le domaine publicitaire. Dans les années 90 la télévision Futur TV s'est contentée de lancer son journal de 15 heures en français. De nos jours l'absence de la presse orale est fatale.
Au niveau de la presse écrite certains journaux hebdomadaires comme Hebdo magazine et mensuel intitulé Le Mensuel du Liban se sont retirés de la piste journalistique, L'orient-le jour qui était en pleine compétition avec Daily stars

conserve sa présence apparente et non prestigieuse avec un nombre d'abonnés bien limités.
Aucune chaîne de télévision n'a été déjà ouverte après la fermeture de la C33. Ceci s'accompagne d'une stérilité filmique dans les émissions francophones au profit des productions anglaises qui ont ravagé le monde numérique.

Le monde digital.

La progression scientifique est le fruit de la mondialisation qui a dominé le monde et a touché tous les secteurs, Le système d'invention donne naissance à un réseau d'appareils sous de marques différentes. Ainsi de compagnies tellement géantes en Chine et en Amérique commencent à conquérir les marchés et à se rivaliser par la qualité de leurs produits. Les tablettes, les téléphones portables sont à la disponibilité de tout le monde. Ils sont bien programmés en anglais et se sont dissipés dans tous les coins du monde. Toutes sortes d'appareils ménagersaussi bien sont mobilisés en anglais. Ainsi une absence presque totale de la langue française est soulignée sur le plan de l'évolution mondaine.
Ces innovations scientifiques provenant du monde anglo américain vont de pair avec l'accroissement d'usage de l'anglais face au recul du français.
Un autre facteur s'ajoute au déclin du français qui est la première langue adoptée dans les pays francophones, pour cela il faut changer la démarche fonctionnelle de tous ces produits à travers un pacte d'accord avec les compagnies géantes pour une double versionlinguistique ajoutée aux couvertures des appareils (franco /anglais)
Ce qui permet à la population de se contenter d'une variété d'outils linguistiques appropriées aux données de la spécialité.

Semaine de La Francophonie :

Depuis sa création et son apparition sur la scène internationale, une semaine est bien consacrée à la Francophonie. Ainsi le 20 mars est le jour où tous les pays du monde célèbrent par une pléthore d'activités cette festivité. A cette occasion l'institut français présente une série d'exposition de toutes sortes de tissu : Théâtral, poétique, romanesque…Des soirées culturelles et des rencontres avec des romanciers et des poètes seront organisées pour présenter leurs inventions et se contenter de leurs innovations qu'ils partagent avec le public.
Toutes les catégories d'âge sont concernées par ses activités qui sont traversées parfois par des compétitions et cimentées par une diversité de jeu destinés aux enfants et aux adolescents.

Même le public âgé aura la chance de se communiquer avec un livre et une série de documentaires qui correspondent à ses goûts et ses désirs. Toutes ces activités dynamiques sont réalisées par l'institut français qui maîtrise une gestion bien ciblée pour répondre aux besoins de la francophonie et fertiliser l'usage de la langue.

L'Afrique :

Le continent africain qui a été sous la colonisation françaisea marquésa fidélité à la France. Plusieurs pays comme la république du Congo, le Mali , la côte d'ivoire , le Niger et tant d'autres pratiquent cette langue devenu « un outil de communication et de socialisation ».

Le mouvement de décolonisation n'a pas déplumé les pays africains sur le plan linguistique.Ainsi, face au développement de la langue anglo saxonne ,une conférence s'est dérouléeà Montpellier en France .Elle a pour enjeu primordial la réinvention des rapports franco africains.

« La francophonie s'est constituée en réponse à la nécessité supposée de résister à l'omniprésence de l'anglais et de la culture anglo-saxonne et américaine ».[8]

Ilham Slim Hoteit et Naima Meftah,Francophonies ,Revue de la comission du Monde Arabe numéro :3-2009.

Alors, le Français est la langue administrative et officielle sans être nécessairement parlée dans l'enceinte familiale. Cette langue est un instrument orchestré par les ambitions des jeunes qui souhaitent passer en France pour continuer leurs études.

Pourtant l'élitefrançaise se réduit en minorité. Vu que l'extension de l'anglais s'étend dans le monde, les africains désirent fréquenter la langue de la mondialisation considérée comme « Source de développement et de mondialisation »

Dans cette perspective, les secousses internes commencent à se renforcer au sein du foyer francophone. Les réseaux sociaux ont contribué au déclin de la pratique linguistique.

« Les réseaux sociaux, devenus une des principales sources d'information, mettent largement en évidence le dynamisme et la prospérité économique supposée des pays africains anglophones, alors que la morosité, voire la décadence, des pays francophones est moquée. »[9]

Vincent Tanguay Vice-président, Innovation et Transfert COMMENT VIVRE SA FRANCOPHONIE SUR INTERNET ET LES RÉSEAUX SOCIAUX? Forum de la Francophonie canadienne ,La Francophonie @ cœur 2012.

La francophonie qui se contente d'être « un géant géographique » souffre de son statut de nain politique et économique. Ainsi, les ambitieux des nouvelles populations africaines se dirigent vers l'anglophonie face à la morositéfinancière et la pénurie scientifique qui ont traumatisé le continent.
Les écoles anglaises commencent à fleurir dans les aires francophones. L'intégration de l'anglais dans le système éducatif scolaire suscite la curiosité des apprenants, varie leur culture linguistique et élargit leur choix dans le domaine de spécialisation.
Le secteur économique franco-africain commence à recevoir un afflux massif des produits alimentaires, esthétiques et électroménagers pour montrer l'ancrage de l'Afrique dans la révolution scientifique.
Les mass médias, les tablettes et les téléphones mobiles sont le principal axe de modernisme qui a assuré le contact entre l'Afrique et le globe terrestre. Ainsi, un autre mode de vie vient d'apparaitre,un style bien distinctsera àla portée des citoyens africains alors une réforme mentale active leur esprit et les pousse à s'intégrer dans le courant de la mondialisation.
En côte d'ivoire, l'aire francophone la plus modernisée de l'Afrique connue parle « Paris de l'Afrique » le ravage de l'anglophonie s'avère remarquable par l'appel à des compagnies chinoises pour la reconstruction architecturale et la mine du pays.
En fait la pratique linguistique de ces compagnies se fait en anglais langue du commerce et du travail pousse les africains à l'usage de cette langue qui se rivalise par sa simplicité et sa facilité articulatoire avec le français.
« Un véritable espace commun d'intérêts partagés et, d'autre part, un espace de prospérité économique et de progrès social commun. Un ancrage durable de la francophonie dans le siècle à venir ne pourra passer que par ces évolutions. »[10]
En Afrique Quelle Francophonie au XXI siècle ?Luc Ngwé est politiste/ Sociologue (ARES-CEPED), Université de Paris 11 octobre2021

Vu que la France et ses alliés sont les plus concernés par la Francophonie,il s'agit de revoir le plan d'action établi par les états membres pour remédier le statut linguistique paralysé par le secteur socioéconomique d'une politique mondiale.Cette dernière cherche à installer non uniquement sa langue dans les esprits mais aussi bien sa culture et son système d'action qui touche les générationsmodernes. Puisque la langue est le nerf vital de l'endurance de la civilisation, lefrançais doit se réinstaller d'une manière bien puissante au cœur des établissementséducatifs et universitaires. Un appel est destinéà l'ambassade de France et à l'institut français pour prendre les mesures efficaces

et nécessaires au secours non seulement du Français mais aussi de laprésence de la France au Liban dont la politique cherche toujours à assurer la paix et la sécurité dans le pays.

Le domaine pédagogique est le pilier majeur chargé de fleurir l'usage de la langue selon un répertoire social, politique, culturel et éducatif. Dans ce cadre, la France doit se coopérer avec le ministère de l'éducation au Liban pour impliquer cette langue dans les établissements scolaires selon des processus bien perfectionnés.

Intégré dans le système de l'éducation, la seconde langue étrangère doit étoffer le programme libanais. Les professeurs sont appelésà participer à des sessions de formation pour faciliterl'apprentissage d'unetroisième langue auprès de l'arabe.

Le sauvetage du françaisau Libansera-t-il réalisé par l'exigence de présenter le français comme seconde langue étrangère aux anglophones commematière essentielle à l'examen officiel dans le système éducatif libanais ?

Réponse et sujet de débatauxquels on s'attendait de la part du ministère de l'éducation au Liban et de l'Ambassade de France.

Références :

[1] Ibid,p.1
 (John Kristian Sanaker, La Francophonie : une introduction critique, Oslo, Unipub forlag et Oslo Académie presse, 2006.p :277)
Borzeix, ,Les carnets d'un francophone,Boreal,2007,p.503
Ilham Slim Hoteit et Naima Meftah,Francophonies ,Revue de la comission du Monde Arabe numero :3-2009.
Cf. Langue française dans le monde en 2010.OIFNahan2010.
Vincent Tanguay Vice-président, Innovation et Transfert COMMENT VIVRE SA FRANCOPHONIE SUR INTERNET ET LES RÉSEAUX SOCIAUX? Forum de la Francophonie canadienne ,La Francophonie @ cœur 2012.
Opetushallitus,2014 :127, notre trad.
[2]Ibid,OIF,mars 2020.
En Afrique Quelle Francophonie au XXI siècle ?Luc Ngwé est politiste/Sociologue (ARES-CEPED), Université de Paris 11 octobre2021

Dr. Doris Massoud Younes

Gmail: dorisyounes4@gmail.com
Whats app: +96170110610
Lebanese University – Faculty of Letters and Human Sciences

Gamified English Language Classroom

Abstract

Nowadays, the most challenging factor in teaching is keeping students motivated to learn in the classroom. To keep them interested in learning English, teachers tend to look for means that match students daily life experience and create challenges. One of the major strategy of teaching in the 21st century is gamification. Gamification is an emerging trend in many sectors, including, business, organizational management, in-service training, health, social policy, and education (Deter ding et al, 2011). This paper intends to shed light on the importance of using gamification or Game based learning(GBL) in education. Moreover, it defines gamification and its two forms based on their design objectives. Then, it states the pros and cons of gamification use in learning. Furthermore, it mentions the tips for applying gamification in the classroom. Finally, it provides samples of games that can be used in the face to face EFL and ESL classroom and online to motivate students and engage them in a fun and creative learning environment.

Key words: Motivation-Gamification- Game based learning (GBL)- Education- Design objectives.

I-Introduction

Gee (2005) stated, "When we think of games, we think of fun. When we think of learning we think of work". During Covid-19 lock down, many schools

and universities moved to the online teaching and tried their best to keep students motivated. The widespread interest that gamification is attracting lies in its potential to strengthen engagement, change behaviors, and support innovation (Huotari & Hamari, 2012). One of the major ways to maintain students' engagement is Gamification wherein educators apply game design elements to their educational setting. Breaking the concept of a "game" down into constituent game design elements is tricky because of the differences among chess, the sims and tag. There are two forms of games. First, games designed to entertain in an educational setting. The second type is when educators adopt features of game design to enhance learning. For instance, fast-paced action video games or match-three puzzle mobile games have educational benefits on learners. Blankman (2022) identified the six elements of games that motivate students: action (Objectives), social (competition), mastery (scoring), achievement (awards), immersion (role playing) and creativity (customization). Thus, when teachers adopt and deeply implement the elements listed above into their lesson plans, the lessons would be gamified and the learning process becomes full of fun.

II- Literature Review

A recent study by Hamari et al. (2014) underlined that Gamification is an up to date topic in the academic community with a strong body of research work generated and the number of publications on gamification is growing daily. The use of gamification as a teaching method has positive effects on learners for it first, build students' motivation and interest. Second, enhances students' attitudes toward the lesson and finally, make the learning process a more challenging environment than passive and ordinary.

Willis & Zichermann (2010) found gamification as a learning tool and focus their discussion around intrinsic motivation and its benefits for learning. They allude to "flow" or the dopamine effect, where players cycle through challenge, achievement, and pleasure in a loop, which is responsible for fostering ongoing engagement and motivation. Gee (2005), a cognitive scientist also claims that motivation for learning lies in challenges that feel challenging, but double and in gaining continual feedback that allows learners to know their progress.

Gaming stimulates the mental processes as thinking, memory, and problem solving. Kebritchi (2008) claims that games provide an interactive decision making context, where situations are analyzed and possible actions or decisions are evaluated based on their effectiveness to the overall game outcome. Higher order thinking skills also come into play as students practice

different problem solving techniques (Kapp, 2012). In a game, players must think strategically about positioning, consider opponents' strengths and weaknesses, and propose a plan of action. They must do multi-task, respond quickly to game situations, and make decisions. Players exercise leadership as they manage resources and collaborate with others. According to Hutchins (2000), gains in cognition and understanding are made when a learner first interacts with game artifacts and other players to understand and make sense of the game, and then engage with the game system independently. It is the going back and forth in this cycle that promotes high cognitive functioning. Games designed with cognition in mind introduce problems that increase in complexity and intensity as the game is played (Gee, 2005). In this way participants acquire skills in an earlier level that will be used or applied again at a later level. This ordering directly impacts cognitive functioning and ongoing participation in a game. If the problems at the beginning are too easy or too hard, the participant will not engage. Players must begin as novices, but given opportunities to test their understanding and skill proficiency with appropriate progressions that over time assist them in becoming experts.

Gamification combines aspects of constructivism such as situated learning, social development, and cognitive apprenticeship. Effective game design involves authentic contexts where players work to solve situated problems (Squire, 2006). Participants are active constructors of meaning, sharing in experiences and social negotiation. They confront existing ideas or schemas, problem solve, perform tasks, give and receive feedback, and reflect on their participation and understandings. For instance, Super Charged! is a game that exemplifies these constructivist elements (Kebritchi, 2008; Squire, 2006). Players design and build their own game levels around the subject content of electromagnetism. Students learn new knowledge as they construct their own game level and are provided with scaffolding and feedback from the game itself (Kebritchi, 2008; Squire, 2006).

Students are also given the opportunity to collaborate and share ideas with others online in a community of learning. The ability for students to transfer knowledge and skills from one context to a new context as an integral component of learning and a goal in education as we prepare students to become lifelong learners. Gaming provides an environment where learning transfer can be practiced. Through the use of authentic or fantasy contexts, participants experiment with knowledge and skill acquisition (Kapp, 2012). As players continue in a game, they transfer their knowledge or skills to new contexts or levels of play. They self-monitor and determine which elements will help them solve a problem or attain the next level. Through game feedback, players

can also refine their actions or understandings. When players engage in these metacognitive activities, their ability to transfer is improved (Hammond & Austin, 2003).

Fun Face to Face Games

According to Rae (2023), to add some fun to EFL and ESL English classrooms, Teachers need to implement some individual and group activities that can be modified and used with beginners, intermediate and advanced English level students. The first game is the Categories Game where the Teacher gives students a specific topic such as food and its categories as fruits, vegetables, junk food and breakfast food and students must in two minutes' time list words related to each of the given food categories. The student or group that write down the maximum number of words under wins the game. Thus, the category game is a great review exercise before a quiz or test or it could be used as a warm-up activity by quickly recalling target vocabulary words.

The second game is Sentence Scramble Race. In this game, students are required to put the words of a scrambled sentence in order. This game is very useful in ESL classroom and it helps in building grammar awareness and sentence construction skills. The Teacher can write each word of the sentence on an index card and shuffle the cards around and give them to students face down and out of order and when the Teacher says "Go", the student or group must make a logical sentence with the correct subject-verb object structure. The first student or group that makes a correct sentence wins. In case your class level is advance, the Teacher can extend this activity by asking the student or group of students to identify the part of speech of each word in the ordered sentence as noun, verb, adjective, adverb and preposition or Teachers can give students more than one sentence and ask them not only to order and identify the part of speech of each word in the given sentences, but also to punctuate them and put them in a Paragraph form (Appendix A).

The third suggested game by Rae (2023) is called All About the Presentation. This game is one of the best English class game that help in breaking the ice with a new group of students or a student. In this entertaining learning activity, students will learn basic sentence frames to be used to talk about themselves and learn more about their classmates at the same time. In this game, each student will draw a self-portrait under their picture. They will also answer questions using complete sentences. So this game helps students practice their speaking skills by orally presenting their answers individually or to one partner or in a small group (Appendix B).

The fourth game is Two Truth and A lie. This game is suitable for advance level students and High School and it is very entertaining. The Teacher asks students to write three sentences about themselves. Two are true and one is false. Each student will read the three sentences and the class will guess which one is the lie. For one –on-one classes, Teachers need to give students time to think of their own sentences and write them down. As a Teacher, allow students to present one at a time while their classmates guess which sentence is false. In a nutshell, this game helps students use their listening comprehension skills to determine the false statement (Appendix C).
The last activity suggested by Rae (2023) is Show and Tell. This activity suits beginners and highly motivates students to learn because it gives students the chance to talk about something they're passionate about. In this game, each student is asked to bring one of their favorite items to class and talk about it describing how it looks using the five senses. For example, each student will show his/ her object as special scarf, a photo of the family or a bracelet. In advanced level, students need to tell where this object comes from, how he / she got it and why is it special? Finally, listeners or students ask the speaker questions about the object (Appendix D).

Online Games
Kapp (2012) suggested some online games that increase students' engagement in the classroom. For instance, the game 'Lure of the labyrinth' engages its players through a story line where monsters want to dominate and leveled math puzzles that must be solved to defeat them. Moreover, this game improves students' knowledge absorption and retention. It also helps students develop and practice problem solving strategies across different levels of play or contexts. In addition to developing students' problem solving strategies, 'Lure of the Labyrinth' provides immediate feedback to help players adjust to learning challenges. Lure of the Labyrinth fosters collaboration and a community of learning through its "Tasti Pet Communicator" which allows players to communicate and share problem-solving strategies.
The second game is 'Sum dog'. This is an online game that reinforces math and language arts skills. For instance, students or players receive automatic feedback when a question is answered, at the end of a level, corrective feedback is given.
Bellotti et.al (2012) suggested two online games 'The Radix Endeavor- and the World Without Oil'. These two games allow students to apply and practice learning within a meaningful and authentic context. 'The Radix Endeavor'

helps students explore biome with unique plants and creatures to test scientific hypotheses and instruments.

III- Method

The five main steps for making the English classroom enjoyable and successful are first by using the six elements of gamification mentioned in the Introduction while designing the lesson plan. Second, receiving in-program rewards by designing lesson plans that consist like video games on various levels of difficulties and challenges that keep students in their zone proximal development. Moreover, creating classroom avatars. If students play games that let the player create characters, you could have students create their alter-egos or avatar.

The fourth step consists of transforming the classroom into an outer space and your students become astronauts, or can even become a different dimension where students are spies or superheroes. Students can decorate the classroom, design costumes and invent the character they want to be. This can be done either on site with materials or online with slides, videos, or even VR chat rooms. The fifth step is setting common goals for the term or year, or constructing them in class with students' help. The levels for achieving the goals can be represented by a progress bar and students can receive specific badges each time they overcome a challenge. A leaderboard can also be created where the Teacher highlights a number of students that did well during the week, month, semester or topic. The leaderboard can be created by the students with arts materials or alternatively use a version from an online learning environment like Google Classroom or Edmodo which can be displayed regularly to the class.

IV-Conclusion

Games and fun activities in the English classroom motivate and engage students in the learning process because they reflect students' daily life experience and limit anxiety and fear that result from excessive information and memorization that make students bored and lose interest in learning the English language. When students enjoy themselves, they will be able to remember the content they are learning and will have a better grasp of the English language. Thus, this paper shows that Gee (2005) statement is not accurate because games trigger deep learning that is itself part and parcel of the fun.

References

Bellotti, et al. (2012). Designing a course for Stimulating Entrepreneurship in Higher Education through Serious Games. Procedia Computer Science, 15,174-186.

Blankman, Richard. (January 28, 2022). The Fun of Learning: Gamification in Education. Retrieved January, 2023, from https://www.hmhco.com/people/richard-blankman

Deterding, S., et al. (2011). From game design elements to gamefulness: Defining gamification. Proceedings of the 15th international Academic Mindtrek Conference:Envisioning Future Media Environments. ACM,9-15.

Hamari, J., Koivisto &Sarsa, H. (2014). Does Gamification Work? - A Literature Review of Empirical Studies on Gamification. Proceedings of the 47th Hawaii International Conference on System Sciences.Hawaii, USA.

Hoyos, Maria. (November 3, 2022). Six Ways to Gamify Your English Classroom. Additio app.Retrieved January, 2023, from https://additioapp.com/en/gamification-in-the-classroom/

Huotari, K., & Hamari, J. (2012). Defining gamification: a service marketing perspective. Proceedings of the 16th International Academic Mindtrek Conference.ACM,17-22

Kapp, K.M. (2012). The gamification of learning and instruction: game–based methods and strategies for training and education. John Wiley &Sons.

Koivisto, J., &Hamari, J. (2014). Demographic differences in perceived benefits from gamification. Computers in Human Behavior, 35, 179-188.

Lee, J.J., et al. (2011). Gamification in education: What, how, why bother? Academic Exchange Quarterly,15(2),146.

Rae, Nicola. (March 3, 2023). "Five Fun Games for English Class". Goats On the Road. Retrieved June 17, 2023, from https://www.goatsontheroad.com/games-for-english-class/

Appendix A

Sample Sentences

. The dog walks in the park.
. My teacher gives me homework.
. She lives in a large, red house.
. He runs faster than his brother.

Paragraph

This weekend, I went to the park. I played basketball, read a book, and swam in the lake. I like eating ice cream. What do you like to eat?

Appendix B

About Me Questions (Beginners)

. What is your name?

My name is ……….

. How old are you?

I am ------- years old.

. Where are you from?

I am from………

. What is your favorite color?

My favorite color is ---------

. What is your favorite food?

My favorite food is ----------------

. What is your favorite hobby?

My favorite hobby is ------

Appendix C

Sample Sentences

I was born in California (True).

My favorite food is steak (False).

My hobbies are running and reading (True)

Appendix D

Sample of a Descriptive Speech (Beginner & Intermediate Level)

"This is a scarf. It is yellow and it feels soft. I cannot taste it. I cannot hear it. It smells like perfume".

Sample of a Descriptive Speech (Advanced Level)

"I got this scarf from my grandmother. I got it for Christmas last year. It is special because it reminds me of her. Do you have any questions about this scarf?"